

वी परत राष्ट्रीय शान महित्र प्रयमुक्त न्यायप्रद्वाम्

साहित्यरत्न द्रश्वारीलाल-न्यायेकेसे के

<sup>प्रकाशक——</sup> साहित्यरत्नकार्यालय

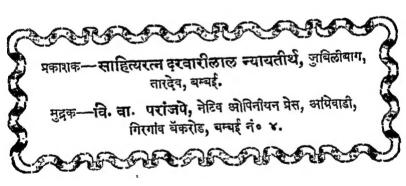
जुबिलीवाग, तारदेव—वबई

ज्येष्ठ वि० १९८६।

जून १९२९।

प्रथमावृत्ति] [मूल्य एक रूपया ।

بيرى والمراوونين وموادر والمراوي والمراور والمراورة والمراورة



#### **मस्तावना ।** हिन्दी राष्ट्रमाचा है । राष्ट्रमाचाका साहित्य जैसा प्रौड खोर विशाल होना चाहिये

वैसा वनानेके लिये दस पन्द्र वर्षने कुछ अधिक उद्योग हो रहा है, लेकिन निस दार्थ निक साहित्यके लिये भारत विरायत है यह, हिन्दीमें नहीं के परायर है। विषयरों मीरसता, अधिक परियम और कम विवनेसे, प्रकारानों भी अस्ति है हसवा कारण है, इसीसे हिन्दीसाहित्यसम्मेलनानी परिसाएँ भी सस्तत पुस्तकों के आधारपर देना पढती हैं। सस्तत न पाननेवाले, न्याय और दर्शनके अध्ययतसे पश्चित रहते हैं। जैन भियाल योग भी सस्ततानिम्होंकि लिये मेवीरीकासे आगो कोई स्थान नहीं हैं। इसी नुन्धि लिश्चित प्रतिके लिये लेकिक च यह सहस मुपास है।

गणित ब्याकरण आदिके समान न्यायशाख ( Logie ) में भी साम्प्रदायि-कता नईं। होती, परन्तु भारतीय न्याय कुछ दार्शनिक ( Philosophical ) हगका है इसलिये कहीं कहीं पर कुछ साम्प्रदायिक मतभेद पाया जाता है। शुद्ध यायके विषयमें जो मतभद है वह ती नाम माजका है। लेसकने विना किसी सडनमडनके इन मतभेदींका उल्लेस किया है और उन सबमें समावय करनेकी चेशा भी की है। इसलिये यह पुस्तक जैन-यायके डगपर लिसीजानेपर भी सर्वोपयोगी है । हां ! पिछले तीन अध्याय, जिन न्यायके ही अग हैं और चतुर्थ अध्याय गीतमीय न्यायका अग है। परन्तु भारतीय न्यायशासके विद्यार्थीको उनका ज्ञान भी अवश्य होता पाहिये । मय निक्षेप और जाति आदिके भेदमभेदोंको पडकर पाटक अवश्य हा क्रय उठेंगे । तेसककी इच्छा इन विषयोको बदाकर तिसनेकी नहीं थी, परन्तु यह सोधर कि जब भाषीन टेसरोनि इस विषयको बढाकर लिस दिया है नव मौद विदार्थियोको उसका जानना आवश्यक है, यह विषय जरा विस्तारसे लिखा गमा है । धनार इस पुस्त हमें भारतीय न्यायक। बुद्ध ऐतिहासिक विवेचन भी होता तो परतककी उपयोगिता मन जाती । परिस्थितियोंने और मार्ल्या साल निकालनेवाले तार्कि छोछ। षुद्धिने तिस विभयको कहाँ रापरका है यह बात पार को हो पसन्द आती। जैसे -प्रमा णके स्वतस्य और पर्तस्वकी चर्चा । य थकारके प्रामाण्यसे य थमें प्रामाण्य आता है हेकिन जो होन ( मीमांसक ) बेदको अक्तुंक मानकर मी भमाण मानते थे उन्हें

स्पता मानाण्यवाद मानना पढ़ा और उनके विरोधियोंकी परत मामाण्यवाद । धीर धीरे स्वतस्य पत्तस्वका प्रश्न सभी मानागिके पीछ रूप गया । इसीप्रकार अन्य विद वीर्ज भी विकास या परिपर्तन होता रहा है । कई कारणीत लेसकने इस विपर्ज माना मोनाई रक्सा है। अनेक शाखोंका सहारा लेकर प्रत्येक विषयपर लेखकने घुद्धिके अनुसार चिन्तन किया है, उसके फलम्पह्म जो सामग्री उपलब्ध हुई, वही इसमें रक्सी गई है। पाठक देसेंगे कि अनेक स्थलॉपर नवीन युक्तियों, और नवीन उदाहरणोंसे काम लिया गया है अनेक प्रभेदोंका अन्तर दिसलानेके लिये भी काकी विचार किया गया है।

किर भी इसमें बहुतसी जुटियाँ और अशुद्धियाँ रहगई होंगीं । उनके हिये क्षमा मांगनेके छिपाय और पया किया जा सकता है ! हेत्तकक्षी इन्छा थी कि यह पुस्तक सभी सम्प्रदायके जैनियों और अन्य बन्धुओंके हिये समानद्धपत्ते उपयोगी बने। प्रयत्न भी उसने ऐसा ही किया है। सफहना असफहताका निर्णय पाठकोंके ऊपर छोड़ा जाता है।

### द्रवारीलाल.

## पारिभापिक शब्दसूची।

#### शुब्द वृष्ठ । शब्द व्ह अकि।श्चेत्कर अनुपलन्धिसमा ૮૬ 56 अज्ञान निग्रह. 97 अनुमान २६ अतदाकार (अतद्भाव)स्था. ११४ अनुमानवाधित ६८ आतिव्याप्त अनैकान्तिक 4 ६७ अतिन्याप्ति દ્ अन्योन्याभाव 838 अतीतकाल ६९ अन्योन्याश्रय ६५-६६ अत्यन्ताभाव १३१ अन्वय २६ अधिक निग्रह. अन्वय दृष्टान्ताभास 93 60 अनध्यवसाय अपकर्षसमा ६१ 60 अनवस्था अपसिद्धान्त निग्रह. ६५ 93 अननुभाषण निग्रह. अपार्थक निग्रह. 92 98 अनात्मभूत अप्रतिभा निग्रह, 92 अनित्यसमा ८६ अप्राप्तिसमा 68 अनुत्पत्तिसमा अप्राप्तकाल निग्रह. 98

( )						
হাৰ্ব	पृष्ठ	হাৰ্ব্ব	वृष्ठ			
अभावप्रमाण	৸ৢঢ়	आश्रयासिन्द	६३			
आभिधा	હદ	इतरेतराश्रय	६५			
अर्थनय	800	इप्ट	२७			
अर्थान्तर निग्रह	90	ईहा	38			
अर्थापत्ति	46	उत्कर्षसमा	৬९			
अर्थापत्तिसमा	68	उत्तरचर	३६			
अलक्ष्य	v V	उत्तरचरानुपल्रव्धि	80			
अवग्रह	28	उत्पाद	१०६			
अवर्ण्यसमा	60	उदाहरण	88			
अवधिज्ञान	28	उपचरित नय	११०			
अवाय ( अपाय )	38	उपचारछल	ডহ			
अविनामावसम्बन्ध	२६	उपनय	40			
अविज्ञातार्थ	98	उपपत्तिसमा	64			
अविशेषसमा	64	उपलब्धिसमा	64			
अव्याप्त	ų	ऋजुसूत्रनय	800			
अन्याप्ति	ų	एक्त्वप्रत्यभिज्ञान	२५			
असद्भृत नय	१०९	एवमूतनय	१०३			
असम्भव	ی	ऐतिहाप्रमाण	' પૃષ્ઠ			
असम्भवि	4	<b>कारणोपल</b> न्धि	38			
असिन्द हेत्वामास	દ્ધર	कारणानुपलब्धि	80			
अहेतुसमा	C.	कार्यसमा	واي			
आगम ( शाब्द )	42	कार्यानुपलन्धि	४०			
आगमद्रव्यनिश्चेष	850	कार्योपलब्धि	38			
आगमाभास	७२	<u> </u>	325			
आगमभावनिक्षेप	१२०	कालातीत	६९			
आगमवाधित	६८	कारात्ययापदिष्ट	६९			
आत्मभूतलक्षण	8	केवठा वयी	88			
आप्त	५२	वेवटज्ञान	25			

# (६)

राव्द	वृष्ठ	शब्द	वृष्ट
क्षेत्र	१२७	निग्रहस्थान	66
चकक	54	नित्यसमा	60
च्यावित शरीर	288	निरनुयोज्यानुयोग	९२
च्युत शरीर	११८	निस्थिक	९०
<b>ਹ</b> ਲ	७४	निश्चयनय	९६
जल्प	८४	निश्चयासिन्द	६२
जाति	৩৩	निश्चितवृत्ति अने. हे.	इष
ज्ञायकशरीर नो. द्र. नि.	११८	नाआगम द्रव्यनिक्षेप	११७
तदाकार ( तद्भाव ) स्था.	११४	नोआगम मावनिक्षेप	१२०
तद्वचतिरिक्त	११८	नेगम नय	९७
तर्क	२६	न्याय	२
तकींभास	67	न्यून निम्ह	९३
त्यक्तशरीर	286	पश्च	३१
दृष्टान्त	७०	पक्षाभास	६२
दृष्टान्ताभास	७०	परतस्त्व	१४
देशप्रत्यक्ष	२१	परार्थानुमान	४८
द्रव्य	१२७	परस्पराश्रय	६५
द्रव्यनिक्षेप	११६	परोक्षाभास	६१
द्रव्यनय	९६	पर्यनुयोज्योपेक्षण	९२
	-१०५	पर्यायार्थिकनय	९७
धारणा	२२	पर्युदास	३९
धारावाहिकज्ञान	88	पारमार्थिक प्रत्यक्ष	२०
घोव्य	१०६	पुनरक्त	58
नय	९३	पूर्वचर हेतु	88
नयाभास	38	पूर्वचरानुपलान्ध हेतु	80
नामनिक्षेप	११२.	पूर्वचरोपलाब्ध हेतु	34
निक्षेप	११२	प्रकरणसम	७०
निगमन	40	प्रकरणसमा	८३

	ە )	)	
शब्द	वृष्ठ	शब्द	पृष्ठ
प्रतिज्ञा	40	योगज मत्यक्ष	28
प्रतिज्ञान्तर	68	<b>उक्ष</b> ण	2
प्रतिज्ञाविरोध		<b>रुक्षणा</b>	UE
प्रतिज्ञासन्यास		<b>रुक्षणामास</b>	4
प्रतिज्ञाहानि	68	<b>छ</b> श्य	8
त्रतिहष्टान्तसमा -	65	<b>छोक्बाधित</b>	48
प्रत्यक्षप्रमाण	88	वर्ण्यसमा	60
प्रत्यक्षामास	83	वाद	υų
प्रत्यक्षन।धित	६८	वाक्छल	ωų
प्रत्यभिज्ञान	२४	विकल्पसमा	60
प्रत्यभिज्ञानाभास	६२	विक्षेप	९२
प्रध्वसामाव	858	विजिगीषुकथा	808
त्रमाण	6	वितण्हा	So
भमाता	83	विपक्ष	38
<b>अमाणामा</b> स	६०	विपर्यय	६०
भृमिति (प्रमा)	85	विरुद्धकारणानुपल्रब्धि	88
भमेय	१२	विरुद्धकारणोपरुब्धि	श्रुष
<b>मसङ्ग</b> समा	८२	विरुद्धकार्यानुपरुच्धि	88
प्रसञ्च	38	विरुद्धकार्योपलब्ध	રૂદ્
प्रागमाव	338	विरुद्धपूर्वचरोपल्डिघ	30
माप्तिसमा	<1	विरुद्धात्तरत्तरोपलब्ध	३७
बाधितविषय	60		३६
<b>भागासिन्द</b>	er		200
भाव	१२८	विरुद्धस्वभावानुपल्जि	88
भावनय	85		६६
भावनिक्षेप	१२०		६३
माविनो द्र निक्षेप	११८	विशेष्यविशेषणासिद्ध	६३
मतानुज्ञा	९२		६३
मन पर्यय	२१	वीतरागकथा	ဖွဲ့

( )						
शन्द	मृष्ठ	গ্ৰহ	<b>ध्र</b>			
वेधम्यसमा	96	सप्तमंगी	१२२			
	१२३	सव्यभिचार	ह्ए			
वयधिकरण्य	- 1	सहचरानुपलिध	४१ .~			
वेसाद्दयप्रत्यभिज्ञान	२५	सादृश्यप्रत्यभिज्ञान	२५ '			
व्यञन।	খখ		ર ૧			
<b>व्यञ्</b> नावग्रह	२२	साधन	50			
व्यतिकर	१२४	साधर्म्यसमा				
व्यतिरेक	२६	सान्य	२६			
व्यतिरेकदृष्टान्ताभास	५०	साव्यसम	६२			
व्यधिकरणासिन्द	६३	साध्यसमा	८१			
व्यभिचारी	६७	सामान्यछ्ल	७५			
व्यय	१०६	सामान्यतोदृष्ट	88			
व्यर्थविशेषणासिन्द	६४	सिद्धसाधन	६८			
<b>च्यर्थविशेष्यासिद्ध</b>	६४	संकर	१२४			
व्यवहारनय	९६-९९	संभव प्रमाण	५७			
व्यापक	38	संश्य	६०			
व्यापकानुपरुव <u>ि</u> ध	<b>₹</b> 9		<b>ح</b> غ			
व्याप्ति	२६	संसगीभाव	१३१			
व्याप्य	३४	सांव्यवहारिकप्रत्यक्ष	१७			
व्याप्योपलन्धि हेतु	३३		११३			
शब्दनय	800		६१			
शाब्द ( आगम )	48	स्मृति	२४			
शास्त्रार्थ	७२		१२७			
शेषवत् हेतु	88	1 ~	\$8			
शंकितवृत्ति अने.	६७	_	६२			
सक्लप्रत्यक्ष	78	स्ववचन वाधित	६९			
समभिरूढ्नय	१०२		४८			
सङ्ग्रह नय	99	हेतु	४९–३२			
सत्प्रतिपक्ष	हर	हेत्वन्तर	80			
सद्भूत नय	800	हेत्वाभास	६२			
			`			

# <sub>विमयित्रयः</sub> न्यायप्रदीप ।

#### प्रथम अध्याय ।

\*

#### न्याय ।

न्यायशाख्य, वह शास्त्र है जिसके द्वारा हम पदार्थीकी ठीक ठीक परीक्षा अथवा निर्णय करते हैं । जिसतरह भाषाको परिष्कृत करनेकेछिये न्याकरण शास्त्रकी आवश्यकता है, उसीतरह बुद्धिको परिष्कृत करनेकेलिये न्यायशास्त्रकी आउस्प-कता है। यद्यपि सैकडों मनुष्य ऐसे हैं जो नियमानुसार व्याकरण शासका अपयन तो नहीं करते किन्त शब्द बोछछेते हैं, इसी तरह हजारों आदमी ऐसे भी हैं जो न्यायशास्त्रके अध्ययनके निना बुद्धिका उचित उपयोग करते हैं। इससे मालूम होता है कि मनुष्यके भीतर बोछने और निचारनेकी स्वामाविक शक्ति है। समाजके संसर्गसे अभ्यासनश वह इनका उचित उपयोग करने छगता है, फिर भी शाखोंने द्वारा सस्कार करनेकी आनस्यकता रहती ही है। हारा तो खदानसे निकाला जाता है लेकिन उसे चमकदार बना-नेकेटिये सस्कारकी आपस्यकता निश्चित है। न्यायशास, बुद्धिके संस्कृत करके अर्थासिद्धिके योग्य बना देता है।

अर्थिसिद्धिके तीन भेद क्तिये जाते हैं—(१) किसी नयी वस्तुका निर्माण करना (२) इच्छित वस्तुका प्राप्त करना (२) वस्तुका जाननां । इनमें न्यायशास्त्रसे तीसरी अर्थसिद्धिका ही साक्षात्सम्बन्ध है। यद्यपि जवतक तीसरी अर्थसिद्धि न होगी तव तक प्रारम्भकी दोनों सिद्धियाँ नहीं हो सकतीं, इसिट्ये तीनों सिद्धि-योंके साथ न्यायशास्त्रका सम्बन्ध मानना अनुचित नहीं कहा जा सकता; फिर भी तीसरी अर्थसिद्धिही मुख्य है इसिट्ये इस प्रक-रणमें इसीसे तालर्य है।

वह अर्थसिद्धि, लक्षण और प्रमाणसे होती है। प्रमाणका एक अंश नय है इसलिय प्रमाण और नयसे भी अर्थसिद्धि मानी जाती है, अगर इसका जरा विस्तारसे विवेचन करना हो तो लक्षण, प्रमाण, नय और निक्षेपसे अर्थिसिद्धि मानी जाती है। अगर और भी स्पष्ट विवेचन करना हो तो सप्तमंगी न्यायका भी पृथक् विवेचन किया जाता है। इस तरह न्यायशालका स्वरूप बहुत विस्तृत है। किन्तु यह सारा विवेचन प्रमाणकाही विस्तार है, इसलिये 'प्रमाणके द्वारा अर्थकी परीक्षा करना न्याँय' कहा जाता है। इस पुस्तकमें लक्षण, प्रमाण, नय, निक्षेप और सप्तमंगी द्वारा न्यायका विवेचन किया जायगा।

### लक्षण।

जिस चिह्नके द्वारा किसी वस्तुकी ठीकठीक पहिचान की-जाती है, उसे 'लंक्षण कहते हैं। जैसे—उष्णताके द्वारा

१ सिन्दिरसतः प्रादुर्भावोऽभिरुषितप्राप्तिर्भावज्ञपिश्चोच्यते, इति प्रमेयकमरुमार्तण्डे ।

२ " लक्षणप्रमाणाभ्यामर्थासिद्धिः " इति न्यायद्रशेने ।

३ " प्रमाणनयैराधिगमः " इति तत्वार्थसूत्रे ।

४ प्रमाणेरर्थपरीक्षणं न्यायः ।

५ व्यतिकीर्णवस्तुव्यावृत्तिहेतुर्रुक्षणम् । परस्परव्यतिकरे सति येनान्यत्वं ....ळक्ष्यते तञ्जक्षणम् ।

चानकी जाती है । इसिलेंग उच्चता अग्निका, चेतन्य जीनका, रूपादि पुद्रलका छदाण है । छक्षणका उपयोग हमें जीवनमें प्रति-

क्षण करना पडता है। क्योंकि जबतक हम कार्में छाने छायक बस्तको अलग न पहिचानेंगे तबतक उसको काममें कैसे लासकेंगे ! सैकाडों मनुष्योंमेंसे हम अपने भाईको अलग पहिचानलेते हैं इसका कारण यह है कि हमें उसका छक्षण माछम है । हा 🛭 वहतसे उक्षण ऐसे होते हैं कि जिनका जानना तो मरल है परन्तु यहना, असमय नहीं तो अतिकठिन जरूर है । जैसे-अगर हम दस हजार भादिमयोंको जानते हैं तो उनको छक्षणों द्वारा अलग अलग पहिचानना कठिन नहीं है । कि तु शब्दों द्वारा उनके छक्ष-णोंको अलग अलग कहना फठिन अपस्य है । खैर 1 हम कहसके या न कहसकें, किन्तु प्रत्येक वस्तुके व्यवहारमें रुक्षणका उपयोग करना ही पडता है। जिस चिह्नेक द्वारा हम किसी वस्तुको पहिचानते हैं वह चिह्न **असाधारण अवस्य होना चाहिये । क्योंकि साधारण चिन्होंसे हम** किसी वस्तुकी विशेषता नहीं जान सकते । अगर हमसे कोई पूछे, कि मनुष्य किसे कहते हैं और हम उत्तर देदें कि 'जिसके कान हों ' तो यह छक्षण ठीफ न होगा, क्योंकि कान तो पशु-ओंके भी पाये जाते हैं, इसलिये कानके अस्तिलसे हम मनुष्यकी

ठीक ठीक पहिचान नहीं कर सकते । हा । अगर मनुष्यको पहि-चाननेके िंग्ये ऐसे चिन्ह वताये जाँय जो किसी दूसरे प्राणी खादिमें न पाये जाते हों तो उससे मनुष्यक्ती पहिचान होसकेगी । इस विनेचनसे यद्यपि असाधारणचिन्ह रुक्षण ठहर गया. तथापि सभी असाधारण चिन्होंको लक्षण न समझना चाहिये। क्योंकि असाधारण चिन्हसे दूसरी वस्तु (अलक्ष्य) अलग कर सकते हैं, परन्तु जिसकी हमें पिहचान करना है उसे पूरे रूपमें नहीं पिहचान सकते। जैसे—पशुका लक्षण सींग किया। यहां सींगमे असाधारणता तो जरूर है, क्योंकि पशुको छोड़कर अन्यक्तिमी प्राणीके सींग नहीं होता, किन्तु इस चिन्हके द्वारा हम सव पशुओंको अलग नहीं कर सकते। घोड़ा गधा आदि अनेक पशु ऐसे है जिनके सींग नहीं होता; इसल्ये पशुका लक्षण सींग, असाधारण चिन्ह होने पर भी ठीक लक्षण नहीं है। असाधारण चिन्ह ऐसा होना चाहिये जो पूरे लक्ष्यको जुदा कर सके, तभी वह सचालक्षण कहा जासकेगा।

नोट—' लक्ष्य ' उसे कहते हैं जिसका लक्षण कहा जाय। जिस चीज को हम पहिचानना चाहते है वहीं लक्ष्य है । जैसे— उप्णताके द्वारा हम अग्निको पहिचानना चाहते है तो अग्नि लक्ष्य है और उप्णता लक्षण है। चैतन्यके द्वारा जीवको पहिचानना चाहते है तो जीव लक्ष्य है, चैतन्य लक्षण है।

लक्ष्यसे भिन्न पदार्थोंको 'अलक्ष्य' कहते हैं । जैसे——जीवका लक्षण करते समय, पृथ्वी, जल, अग्नि, काल, आकाश आदि सभी अलक्ष्य है।

## लक्षणभेद् ।

लक्षण दो तरहके होते है। १ आत्मभूत २ अनात्मभूत । जिन लक्षणोंका अस्तित्व, लक्ष्यके स्वरूपसे अलग नहीं होता है 'आत्मभूत ' लक्षण कहते हैं। जैसे—उष्णता—लक्षण, अप्रि-एश्य-में भिटा हुआ है--अफिसे उच्चाता अरूम नहीं जी जा सफती--इसिटिये यह आत्मभृत रुक्षण है । इसीतरह जीउका चैतन्य, आदि रुक्षण भी आत्मभृत ह ।

जो स्वयंप, स्वस्पिक स्वस्त्पिमें पृथर् रहता है उसे 'अनारमभृत ' रुक्षण कहते हैं । जैसे-किसी बाही लुक्सिमें ह्या चामर आदिको देखवर हम राजाकी पहिचान करें तो छा चामर आदि राजाके स्वरंण कहे जा सकेंगे, देकिन उप चामरोका अस्तित्व राजासे जुदा है, इसिस्य हम उन्हें अनारमभूत स्थण कहते हैं । इसीतरह दण्डीका स्वरंण दण्ड, धनीका स्क्षण धन, आदि अनारमभूत स्थण समयना चाहिये।

#### **उक्षणामास** ।

जो चिह्न, लक्षणके रूपमें अयुक्त तो किया जाय, किन्तु निर्दोष रीतिसे लक्ष्यकी पहिचान न करा सके, उमें 'लक्षणामाम ' कहते हैं। जैसे-गायका लक्षण सींग किया, तो यह
लक्षणामाम कहलाया। क्योंकि-सींग लक्षणमे गायकी पहिचान
नहीं हो सकता। सींग तो जैस आदि अय जानक्रोंके भी होने हैं,
इसलिये ये भी गाय कहलाने लगेंगे।

रतालय य मा नाय कहलान लगा। छक्षणामामके तीन भेद हैं (१) अन्यात (२) अनिव्यात (३) असम्मित्र। जिसमें अन्याति दोप हो उसे अन्यात, जिसमें अतिव्यान्ति दोप हो उसे अतिन्यात, और जिसमें असम्मन दोप हो उसे असम्मिति लक्षणामास कहते हैं।

लक्षण मपमें कहे गये धर्मका लक्ष्यके एक हिस्सेमें रहना अध्याप्ति ' दोष है। जैसे-पश्चका लक्षण सींग किया तो यहां अन्याप्ति दोष रहा । क्योंकि यहां पर पशु लक्ष्य है, इसलिये लक्षण (सींग) को सब पशुओं रहना चाहिये; लेकिन घोड़ा गधा आदि पशुओं में सींग नहीं है इससे यहां अन्याप्ति दोष और इस दोषसे यह लक्षण अन्याप्त लक्षणाभास मानाजाता है । इसी-तरह जीवका लक्षण मितज्ञान, मनुष्यका लक्षण वस्त्र आदि भी अन्याप्त लक्षणाभास हैं, क्योंकि सिद्ध (मुक्त) जीवों में मिति-ज्ञान नहीं होता। अनेक बच्चे, साधु, तथा असभ्य जातियाँ वस्त्र नहीं पहिनतीं, यद्यपि वे मनुष्य हैं।

ं लक्षणका, लक्ष्य और अलक्ष्य—दोनों-में रहना 'अति-**च्याप्ति ' दोप है ।** जैसे—लक्षणका लक्षण किया जाय 'असाधारणः धर्म ' यहां अतिन्याप्ति दोष होगा, क्योंकि बहुतसे असाधारण धर्म ऐसे है जो लक्षण नहीं, किन्तु अन्याप्त लक्षणाभास कहे जाते है । हम पहिले कह चुके है कि बहुतसे असाधारण धर्म ऐसे है जो लक्ष्य के एकढी हिस्सेमें रहते है । (लक्षणका लक्षण कहते समय लक्षणही लक्ष्य बन जाता है ) लक्षणका लक्षण तो ऐसा होना चाहिये जो लक्षणमें ही रहे लक्षणाभासमें न रहे। जो लक्षणका लक्षण, लक्षणाभासमें भी चला जाता है वह अतिन्याप्त लक्षणाभास है । जैसे—पशुओंका लक्षण सींग किया, यहां सींग (सींगवालापन) पशुओंका असाधारण धर्म तो है लेकिन अन्याप्ति दोषवाला होनेसे लक्षण नहीं है; जो लक्षण नहीं है उसमें अगर लक्षणका लक्षण चला जाय तो अतिन्याप्ति दोष होगा । हां ! अगर "अन्याप्तिदोषरहित ( रुक्ष्यन्याप्त ) असाधारणः र्म '' लक्षणका लक्षण किया जाय तो कुछ दोष नहीं है।

इसी तरह गायका रुक्षण सींग, मनुष्यका रुक्षण पचेन्द्रियल आदि भी अतिव्यक्ति रुक्षणामामके उदाहरण समझना चाहिये।

अञ्चान उक्षणाभास तो उक्ष्यके भीतर ही रहता है और अति-ज्यास उक्षणाभास भीतर और वाहर-दोनों नगह-रहता है ।

लक्षणस्पर्षे कहेग्ये धर्मका, लक्ष्यमं निलकुल न रहना 'असम्मय' दोप है। जैसे गधेका रक्षण सींग। सींग किसी भी गधेमं नहीं होता, इसल्यि यहा असम्भन दोप है और यह दोपनाला रक्षण, असम्मिन रक्षणामास कहलता है। इसीतरह जीवका लक्षण अचेतनल और पुद्गल (पृष्यी आदि) का रक्षण चेतनार आदि भी असम्मिन रक्षणामास है।

कुउ व्हाणामास ऐसे भी होते हैं, जिनमें अन्याप्ति और अति-ध्यास्ति—दोनों—ही दोष पाये जाते हैं। जैसे—निद्वान उसे फहते हैं जो अमेजी अपना सस्हत जानता हो। परन्तु बहुतसे निद्वान ऐने हैं जो अमेजी और सरहत दोनों नहीं जानते किर भी वे विद्वान हैं, इसिवेंय अन्यास्ति दोष है। तथा बहुतसे मूर्ख भी सगति आदिसे या मातृमापा होनेसे अमेजी या सस्हन वोवने उगने हैं ठेकिन वे निद्वान नहीं होने, इसिवेंय यहा अनिव्यास्ति दोष भी है। प्राचीन प्रन्य-फारोंने ऐसे मिश्रवक्षणामार्मोंना अच्या उद्धेख नहीं विद्या है। क्योंकि व्हाणामानके हारा व्हाणके दोष ही कहे जाने हैं। हेला-मार्सों भी एक जगह अनेक दोष होने हैं, पर्तु मिश्रहेला-मार्सोंका गाम अव्यम महीं स्वरताजाना, क्योंकि इसने व्यर्थका विद्यार होता है। यही बात व्हाणामासके नियपमें भी समझना चादिये। इसीविंय व्हाणामासके तीन हैं। येद निये गये हैं।

# द्वितीय अध्याय।

### प्रमाण ।

ांजसके द्वारा वस्तु, सचेरूपमें जानी जाय उसे 'प्रमाण ' कहते हैं ।

वस्तुके जानने का काम आत्मामे रहनेवाले ज्ञान गुणका है, इसिलिये प्रमाण शब्दसे ज्ञान ही कहा जाता है । इसीलिये किसी किसीने प्रमाण का लक्षणे सम्यग्ज्ञान किया है । व्यवहारमे ज्ञानके आतिरिक्त अन्य पदार्थ भी प्रमाण समझे जाते हैं । जैसे—"आपने रुपये लिये है इसकेलिये अमुक आदमी प्रमाण है अथवा आपका पत्र प्रमाण है" यहां आदमी या पत्रको प्रमाण कहनेका प्रयोजन यह है कि इनके द्वारा सत्य बात जानी जाती है । यद्यपि जाननेका कारण ज्ञान ही है, लेकिन ज्ञानका निमित्त कारण आदमी या पत्र है इसिलिये उपचौरसे इन्हे भी प्रमाण कहसकते है । इसीलिये किसी किसीने इंद्रिय और अर्थका सिनकर्ष, अथवा इन्द्रियोका व्यापार प्रमाण माना है । परन्तु इसे मुख्यप्रमाण न समझना चाहिये । क्योंकि ये तो मुख्यप्रमाणके कारण है, स्वयं मुख्यप्रमाण नहीं है । मुख्यप्रमाण वही है जो पदार्थके जाननेमें

१ प्रकर्षेण=संशयादिन्यवच्छेदेन, मीयते=परिच्छियते=शायते वस्तुतन्वं येन तत्प्रमाणम् ।

२ सम्यग्ज्ञानम्प्रमाणम् । न्यायदीपिका ।

२ मुख्याभावे सति प्रयोजने निमित्ते चोपचारः प्रवर्तते=मुख्यके ाभावमें कोई प्रयोजन या निमित्त मिलने पर उपचारकी प्रवृत्ति होती है।

अनिम करण हो । उपर्युक्त इन्द्रियादिक अतिम कारण नहीं हैं, व्योक्ति इन्द्रियादिक जड हैं, इनका ब्यापार होने पर भी अगर ज्ञान का व्यापार न हो तो हम पदार्थको नहीं जान सकते । जब इन्द्रिय-म्यापारक बाद नान पैदा होना है, तब नहीं अनिम क्ह्हाया, इन्द्रियव्यापार नहीं, इसव्यि शन्द्रियव्यापार आदि को गौण या उपचरिन प्रमाण मानना चाहिये। बालाविक प्रमाण सम्यन्तान ही है ।

प्रश्न-यदि पदार्थों को जाननेमें प्रमाण कारण है, तो प्रमाणको जाननेमें कारण क्या है?

उत्तर-प्रमाण, पदार्थों को नी जानता है कोर अएने को भी जानता है । जिसप्रकार दीयक, पदार्थों को प्रकाशित करने के सापहां अपनेको भी प्रकाशित करता है, अर्थात् दीएक को देखने के टिये दूसरे दीएक की जरूरत नहीं पटती, उनीप्रकार प्रमाण को जानने केटिये दूसरे प्रमाण की जन्दत नहीं पढती, इसीटिये प्रमाण, स्वपरिप्टेंदन या स्वय्यसायाभन कहा गया है।

प्रश्न-क्या सभी तरह के झन स्वपरिचेदक या स्वन्यसायान्त्र हैं। या मिर्फ सम्पद्धान ही है

उत्तर-सभी तरह के झान खपरिचोदक होने हैं, और इस स्वर्गरिचेटको छोटेसे कोई रान अप्रकाण या निष्यादान नहीं होना। ज्ञानने समापन वा स्टापन विषय के सबेपन वा सूठ्यन पर निर्मर है। जैसे-सापने रखीना ज्ञान मिस्पाजान है, स्वर्गिक

१ भावनतेषानेसामा प्रमाणामात्तित्रव, बिह्नप्रमेपानेसामा प्रमाणा सन्दर्भ च ते, इति देवाण्ये । 'ज्ञातम्य प्रमाणपात्रमाज्ये अपि विहर्षा पेपाँच म स्वरूपोत्रमा १ इति रूपोयस्यार्टीकायाम् । इसका विषय 'रस्सी ' मिथ्या है । अगर हम इस ज्ञानके आधार पर रस्सी छेनेजावेगे तो हमें रस्सीके बदले सांप मिलेगा । यहां पर रस्सीका अस्तित्व तो मिथ्या है परन्तु ज्ञानका अस्तित्व मिथ्या नहीं है, इसिलिये यह मिथ्याज्ञान होनेपर भी स्वपरिच्छेदक है और इसका यह स्वपरिच्छेद सचा है ।

प्रश्न—क्या मिथ्याज्ञानका स्वपरिच्छेद भी सचा कहा जा सकता है १ फिर वह मिथ्याज्ञान कैसे कहलाया १

उत्तर—हम कह चुके है कि ज्ञान, विषयकी अपेक्षासे मिथ्या वनता है निक स्वरूपको जाननेकी अपेक्षासे । संशयज्ञान प्रमाण नहीं है क्योंकि इससे पदार्थका ठीक ठीक पता नहीं छगता, छेकिन हमें जो संशयका अनुभव होता है वह तो प्रमाण है, क्योंकि संशयका अनुभव मिथ्या नहीं हो रहा है।

प्रश्न—जानेहुए पदार्थको फिरसे जाननेवाला ज्ञान प्रमाण है या नहीं ?

उत्तर—जानेहुए पदार्थको फिरसे जाननेमे कुछ न कुछ विशेषता या न्यूनाधिकता हो जाती है इसीलिये वह ज्ञान निरर्थक नहीं कहलाता | फिरभी जब उसकी विशेषता हमारी नजरमें नहीं आती और न उस विशेषताका कुछ फैल ही नजरमे आता है, तब वह ज्ञान निरर्थक होनेसे प्रमाण नहीं माना जाता।

१ विद्यार्थी जब एकही पाठको अनेकबार याद करते हैं तब उस ज्ञान की विशेषता भले ही न मालूम पड़े परन्तु उस विशेषताका फल धारणाकी प्रवलता तो मालूम पड़ती ही है.

ऐसे ज्ञानको धारागहिकज्ञान कहते हैं।

प्रश्न-जन प्रमाणको आपने ज्ञानस्वरूप माना है तन ज्ञान और

प्रमाणमें कुछ अन्तर है या नहीं है

१ भारापाहिक ज्ञानको अपमाण माननेमं अनेक शकाँ हैं । निर्र्यक होनेसे यह अप्रमाण बताया जाता है, विन्तु यह निर्स्यक नहीं है। पहिले समयका ज्ञान, पहिले समयके अज्ञानको दूर करता है और दूसरे समयका ज्ञान, दूसरे समयके अज्ञानको दुरकरता है, ऐसी हालतम पहिले समयका ज्ञान प्रमाण माना जाय और दूसरे समयका प्रमाण न माना जाय यह ठीक नहीं जचता । जैनन्यायमें प्रमाणके साथ प्रमिति का होना अनिवार्य है, क्यांकि प्रमाण करण है। इसीप्रकार ज्ञानके साथ इप्तिका होनामी अनिवार्य है क्यांकि ज्ञान करण है। प्रमिति पैदा न हो तो प्रमाणकी सन्ता नहीं मानी जा सकती इसीपकार इप्ति वैदा ७ हो तो ज्ञानकी सत्ता नहीं मानी जा सकती । धारावाहिकज्ञानसे यदि ज्ञप्ति पैदा नहीं होती तो वह कानहीं नहीं कहता सकता । यदि क्राप्ति पेदा होती है तो क्राप्ति ही तो अज्ञाननिवृत्ति है फिर घारावाहिकज्ञान निर्धक केसे ? इसतरह धाराजाहिक ज्ञानकी विषयविशेषता हमारी नजरमं न आनेपर भी वह अप्रमाण नहीं टहर सकता । हेमचन्द्रने इसे प्रमाण माना 🖁 । माणिक्यनंदि और पीछेके जैन नैयायिकनि इमे अपमाण माना है । माणित्यनिद्का ' स्वापुर्वीर्धान्यवसायात्मक ज्ञानं प्रमाण ' यह सूत्र अध्यक्तेत्रकी निम्नतिसित कारिकाके आधारपर बना है । " व्यवसा-यात्मकं ज्ञानमा भार्थमात्कः मते । मन्तं निर्णयस्तेन मुर्य प्रामाण्य मभुते" माणिपयनिके सुत्रम प्रमाणको अपूर्वार्थवाही मानकर घारापाहिक ज्ञानका अप्रभाग माना है, लेकिन अक्टरक देवने प्रमाणके रक्षणमें अपूर्वीर्ध-मारी विशेषण नहीं दिया है और न पत्निके किसी जैनाचार्यने इसका उद्धेग हिया है। विवानन्दि तो निराते हैं-तत्त्वार्थ ययसायातमज्ञाने

मानमिनीयना । रक्षणेन गनार्था गरार्था गरार्थी ग

उत्तर—ज्ञान, सचा भी होता है और झूठा भी होता है | सचान्नान प्रमाण कहलाता है झूठान्नान नहीं | इसलिये ज्ञान न्यापक (अधिक देशमें रहनेवाला) है और प्रमाण न्याप्य (अल्पदेशमें रहनेवाला) है | इन दोनोंमे न्याप्यन्यापकसम्बन्ध मानना चाहिये | इसीतरहका न्याप्यन्यापकसम्बन्ध ज्ञाति और प्रमितिमें, ज्ञेय और प्रमेयमे, ज्ञाता और प्रमातामें भी है | ज्ञान्ति ज्ञेय और ज्ञाता, सम्यक् और मिध्या दोनों तरहके होते है इसलिये न्यापक है । प्रमिति प्रमेय और प्रमाता सच्चे ही होते है इसलिये न्याप्य हैं ।

यहां प्रमिति प्रमाता और प्रमेयका भी स्वरूप समझ लेना -चाहिये । प्रमाणके द्वारा जो क्रिया (जानना ) होती है उसे प्रमिति अथवा प्रमा कहते है । प्रमाणके द्वारा जो पदार्थ जाना

गृहीतमगृहीतं वा स्वार्थ यदि व्यवस्यित, तन्न लोके न शास्त्रेषु विजहाति प्रमाणताम् । १११०।७८। श्लो. वा. । अर्थात् " वास्तविक अर्थ जानने वाला ज्ञान प्रमाण है । प्रमाणके लक्षणमें अन्य विशेषण डालने की जरूरत नहीं है। चाहे गृहीत हो या अगृहीत जो अपने अर्थको जानता है वह प्रमाण है।" इन सब बातोंपर विद्वानोंको विचार करना चाहिये।

१ प्रमिति, प्रमाणके द्वारा पैदा होती है, इसिल्ये प्रमाणका साक्षा-देफल प्रमिति ही है। इसीको अज्ञाननिवृत्ति भी कहते हैं। इसकेबाद प्रमाणका फल, हानबुद्धि (त्याग=देष ) उपादानबुद्धि (प्रहण=राग) उपेक्षाबुद्धि (राग और देष दोनोंका न होना) भी माने जाते हैं (अज्ञाननिवृत्तिर्हानोपादानोपक्षाश्च फलम्)। इन फलोंको देखनेसे मालूम होता है कि ये आत्मासे भिन्न नहीं हैं। इसिल्ये प्रमाणका फल अभिन्न माना जाता है। लेकिन यदि बिलकुल अभिन्नभाव मानलें तो प्रमाण और प्रमाणफलेक जुदेजुदे नाम और जुदेजुदे लक्षण ही न बन सकेंगे, इस-वित्ये इस अपेक्षासे भेद भी माना जाता है। (प्रमाणादिमन्नं भिन्नं च) जाता है उसे प्रेमेय कहते हैं। प्रमाणका आघार भथवा कर्ता (जाननेवाटा व्यक्ति) प्रमाता कहटाता है।

प्रथ-प्रमाणमं सर्चाई क्या है <sup>2</sup> और वह अपने आप आती है या उसकेलिये किसी अप कारणकी जरूरत पडती है <sup>2</sup>

उत्तर—प्रमाणके द्वारा जो चीज जिसतरह होती है यह उसी तरह जानी जाती है, यही प्रमाणकी सैचाई (प्रामाण्य) है। इस सचाई के लिये कुछ विशेष गुणोंकी जरूरत पडती है। जब प्रमाणों जानसे कुछ विशेषता है तर ज्ञानके कारणोंसे प्रमाणके कारणोंमें भी कुछ रिशेषता होगी। निशेषता सिर्फ प्रमाणके हो चिंही किन्तु अप्रमाणके भी है। ज्ञान प्रमासान्य चीज है। सम्मान्नान ओर मिव्याज्ञान ये उसकी दो निशेष हालतें हैं, इना दोनों विशेष हालतेंके लिये रिशेषकारणों की जरूरत है। ककड़ी

सामान्यविद्यापातम्ब है। जैसे-प्रत्येक मनुष्य खास खास गुणा या आकार को रखता है, उसीतरहसे उसम कुछ ऐसी समानता भी है जिससे सभी मनुष्य एक मनुष्यजातिके मीतर शामिक होते है। जब हम किसी मनुष्यको देशेंगी तो उसकी खासियत जार समानता दोगोंको विषय करेंगे। सासियतको छोडकर समानता, या समानताको छोडकर सासि-यतको विषय नहीं कर सकते। अगर हम किसी मनुष्यके एक एक धर्म के ऊपर निवार करना शुरु करदेंगे तो वह ज्ञान 'नय' कहठाने छंगा। (सकटादेशो प्रमाणाधीन विकठादेशो नयाधीन) नयका विवेचन आगी किया जागणा।

२ प्रतिभातविषयाञ्यभिचारित्वम् प्रमाणस्य प्रामाण्यं ।

१ जैन दर्शनमें प्रमेय-प्रशाणका विषय-सामान्य विशेपासक मानः गया है। (सामान्यविजेपातमा तद्दर्शे विषय ) क्यांकि वस्तु भी से आप टेबुल बनाये तो विशेषकारणोकीं जरूरत है और कुर्सी बनायें तो विशेषकारणोंकी जरूरत है । इसतरह जितनी अच्छी या बुरी चीजें बनाये उनमें विशेषकारणोंकी जरूरत होगी । विशेष कारणोकी अपेक्षा होनेसे ही प्रमाणकी उत्पत्ति परतः मानी जाती है । ज्ञान की सामान्य सामग्रीसे कुछ अधिक सामग्री का लगना प्रमाणका परतस्त्व है और अधिक सामग्री न लगकर सामान्य सामग्रीसे ही उत्पत्ति हो जाना स्वतस्त्व है । उपर्यक्त कारणोसे जैन दार्शनिक विद्वान् , प्रमाण या अप्रमाणकी उत्पत्ति स्वतः नहीं मानते ।

प्रश्न—प्रमाण की इप्ति कैसे होती है? अर्थात् यह कैसे मालूम होता है कि हमे जो ज्ञान हुआ है वह सच्चा है?

उत्तर—कई प्रमाण तो इतने स्पष्ट होते है कि उनकी प्रमाणता जाननेके लिये हमे विशेष साधनोकी जरूरत नहीं होती। प्रमाणकी स्पष्टता आदि ही प्रमाणकी सचाई बतादेती है। जिन चीजोका आप सदा उपयोग किया करते है उनकी सचाई आपहीसे (स्वयं) मालूम हो जाती है। जैसे आपके घरके पासमें नदी तालाव आदि हो और उसका हमेशा उपयोग किया जाता हो तो वहां आपको पानीके सद्भावमें सन्देह न होगा जिससे कि किसी दूसरेसे पूछना पड़े या दूसरे चिहोंसे निश्चय करना पड़े। अथवा जिससमय आप मिठाई खारहे हों उससमय उसके मीठेपनके ज्ञान की सचाई जाननेके लिये दूसरे प्रमाण की आवश्यकता नहीं है, क्योंकि यह ज्ञान इतना विशद (स्पष्ट=साफ़) है कि अपनी सचाई अपने

१ प्रामाण्यस्य स्वत उत्पत्तिरिति ज्ञानसामान्यसामग्रीमात्रजन्यत्वम् ।

आप बनटा देता है । ऐसी हाटतींमें प्रामाण्यकी अप्ति स्वत मानी जाती है. क्योंकि उसकी सर्चाई जाननेके छिये निशेष कारणीकी भाररपकता नहीं होती । जहा विशेष कारणोंकी आवस्पकता होती है वहा प्रामाण्यको अप्ति परेत मानी जाती है। जैसे-किसी अपरि-चित स्थानमें दूरसे पानी दिखनेपर यह सन्देह होसफता है कि बहा पानी है अथना काँस फूला हुआ है । इतनेमें गदि उस तरफासे कोई पानीका घडा लेकर आता हो अयग वहीं रहनेवाले किसी आदमीसे पुरुक्तिया जाय तो अपने ज्ञानकी सचाई माल्म हो जाती है। छेकिन इस सचाई की ज्ञप्ति दूसरेकी सहायतासे मालूम हुई है इसिछिये यहापर प्रामाण्यकी ऋष्ति परत मानी जाती . है। अगर सर जगह प्रामाण्यकी इप्ति परत मानी जाय तो उसका होना ही असमव हो जायगा। जैसे-उपर्युक्त दशन्तमें हमें पानीके ज्ञानकी सचाई, पानीके घडेवाले किसी आदमाको देखकर हुई यी. ध्य यदि उस आदमीके ज्ञानकी सन्वाईके छिपे तीसरे ज्ञानकी आवश्यकता मानी जाय तो तीसरे ज्ञानकी सचाईके छिये चीथ ज्ञानकी आवश्यकता मानना पडेगी । इस तरह चौथेके **छिये** पाचें की. पाचरें आदिके लिये छठों आदि की आवश्यकता होगी, अन्तम फिसी न किसी ज्ञानकी सचाई स्वत स्वीकार करना पंडेगी, धन्मपा अनवस्था दोप होनेसे हमें पानीका भी ज्ञान न हो सकेगा । इससे

१ शिष्ठि अम्यस्ते विषये स्वतः अनम्यस्ते तु परतः । परिचतस्वमामत-टाकनळादिरम्यस्त , तद्वयतिरिकोऽनम्यस्त ।

र अप्रामाणिकानन्तपदार्थपरिक्त्पनया विश्रान्त्यमात्रोऽनवस्था । जहापर अधामाणिक अनन्तपदार्योकी कल्पना करना पढ़े वहा अनदस्या द्रोप रोता है। जैसे उपर्युक्त बदाहरणमें तीसरे चौथे पाचवें आदि जानीकी

इस वातकाभी निश्चय हो जाता है कि जहांपर परतः इप्ति मानी जाती है वहांपर पिहले प्रमाणके प्रामाण्यकी इप्ति परतः है, लेकिन जिन प्रमाणोंसे हम पिहले प्रमाणके प्रामाण्यका निश्चय करते हैं उनको परतः होनेकी जरूरत नहीं है, अन्यथा उपर्युक्त रीतिसे अनवस्था होजावेगी।

इस विवेचनसे मालूम होजाताहै कि वास्तविक प्रमाण स्वपर प्रकाशक, अज्ञानको नष्ट करनेमें साक्षात् या आंतिम कारण, उत्पत्तिमें परतः और ज्ञप्तिमें कहीं स्वतः कहीं परतः है। प्रमाणके भेद।

यों तो प्रमाणके अनेक भेद माने जाते है। कोई एक, कोई दो, कोई तीन, चार, पांच, छः, सात अथवा आठ तक मानते है। किन्तु मूळ भेद दो है—प्रत्यक्ष और परोक्ष।

जिस प्रमाणके द्वारा पदार्थका निर्मल (स्पष्ट) प्रतिभास होता है उसे 'प्रत्यक्ष प्रमाण' कहते है । जैसे-आखोके द्वारा किसी आदमीको देखकरके जैसा स्पष्ट ज्ञान होता है, वैसा किसीके कहनेसे या चित्र वगैरहके द्वारा नहीं होता। किसीके कहनेसे हम यह तो जान सकते है कि अमुक व्यक्ति अच्छा गाता

कल्पना करना पड़ी है। इन ज्ञानों का अस्तित्व नहीं है इसिलये ये अप्रामाणिक हैं। अगर ऐसी कल्पना करते ही जावें तो विश्राम भी न मिलेगा, इसिलये यहां अनवस्था दोष है। हां! विश्राम न मिलने पर भी अगर प्रामाणिक कल्पना हो तो यह दोष नहीं होता। जैसे अमुकः आदमी अपने मानापसे पैदा हुआ है और वे मानाप और पहिलेके मानापसे, इसतरह मानापकी कल्पनामें विश्राम नहीं मिलेगा, फिर भी मानापकी कल्पना झूठी नहीं है इसिलये यहां अनवस्था दोष नहीं माना जाता है।

है, लेकिन उसके गायनका ठीक ठीक ज्ञान हमें तभी होगा जब हम उसके गायनका श्रावणप्रत्यक्ष करलेंगे अर्थात् कानोंसे सुनलेंगे ।

इसतरह हर एक इन्द्रियसे, मनसे, और केनल आत्मासे प्रत्यक्ष होता है। प्रत्यक्षकी दूसरी पहिचान यह भी है कि इसे किसी दसेर ज्ञानके सहारे की जरूरत नहीं रहती, जिसप्रकार कि परोक्षको रहती हैं। जैसे-धुआँको देखकर आपने अग्निका ज्ञान किया, यहा धुआँका तो प्रत्यक्ष है और अग्निका अनुमान (परीक्ष ) है. क्योंकि धुऑके जाननेके लिये हमें पहिले किसी अन्य ज्ञानकी आवश्यकता नहीं है, किन्तु अब्रिका अनुमान, धुआँके जाने निना महीं हो सकता ! वीचमें किसी ज्ञानके आजानेसे निशदता नष्ट हो जाती है इसिडिये ऐसे ज्ञानको प्रत्यक्ष नहीं कहते। प्रत्यक्षके दो भेद हैं। साज्यवहारिक प्रत्यक्ष, और पारमार्थिक प्रत्यक्ष । जो प्रमाण, वास्त्रभें प्रत्यक्ष (स्पष्ट ) तो नहीं है किन्तु अन्य शानीं की अपेक्षा, कुछ म्पष्ट होनेसे लोकव्यन-हारमें प्रत्यक्ष माना जाता है, उसे 'साव्यवहारिक अत्यक्ष ' वहते हैं । सा यमहारिक प्रत्यक्ष, वास्तवमें परोक्ष ही है । ऊपर जो इन्द्रियप्रत्यक्षके उदाहरण दिये हैं, वे साज्यवहारिक प्रत्यक्ष हैं। क्योंकि इन्द्रियोंके द्वारा हमें जो ज्ञान होता है, वह अनुमानादिहानों की अपेक्षा निर्मेट जरूर है, पर तु पूरी निर्मेटता उसमें भी नहीं पायी जाती, इसीलिये उसे पारमार्थिनप्रत्यक्ष नहीं कह सकते । उदाहरणार्थ-स्पर्शन इन्द्रियको टीजिये ! इस इन्द्रियके द्वारा शीत उच्चा आदि स्पर्शोका प्रान किया जाता है किन्तु इसके द्वारा पदाधोकी ठीक ठीक जीतज्ञता या उष्णताकी जानना असभर है। जो पदार्थ या वायुमण्डछ, यन्त्रों (थर्मामीटर) के

द्वारा अस्सी या नब्ने डिग्री गरम माना जाता है, वह हमें ठंडा माल्म होता है और जो पदार्थ, सौ डिग्री गरम रहता है वह हमें सिर्फ दो या डेड़ डिग्री गर्म माल्म होता है। जिस ज्ञानमें इतनी गड़बड़ी है उसे हम प्रत्यक्ष कैसे कह सकते है ? इस गड़बड़ीका स्पष्ट कारण यह है कि हमारे शरीरमें ९८ या ९८॥ डिग्री गर्मी सदा रहती है इसलिये हमारी स्पर्शनइन्द्रियरूप तराज्में इतनी डिप्रियों का पासंग सदा रहता है; जोिक हमें स्पर्शका ठीक ठीक ज्ञान नहीं होने देता । यही हालत रसना इन्द्रियकी है । जो चीज एक व्यक्तिके लिये अन्त्यन्त तीखी माल्म होती है नहीं दूसरेके लिये कम तीखी माञ्चम होती है। अगर सभी मनुष्य और पशुपक्षियोंके अनुभवोपर विचार किया जाय तो सबमे कुछ न कुछ विशेषता होगी । उनमेंसे क़ौनसा अनुभव निर्मल है यह बात कौन वतला सकता है ! हां ! विचारने पर इतना अवस्य मालूम होता है कि उनमेंसे कोई भी अनुभव पूर्ण निर्मल नहीं है, क्योंकि रसनेन्द्रियके परमाणुओंका प्रभाव सभीको विकृत कर देता है। यही कारण है कि मनुष्यको एक ही वस्तुका स्वाद, सदा एकसा नहीं मालूम होता । नीरोग अवस्थामें जो स्वाद मालूम होता है वही पित्तज्वरकी हालतमें नहीं मालूम होता; हर्र खानेके बाद पानीका स्वाद अधिक मीठा मालूम होने लगता है। यदि यह कहा जाय कि यह तो हर्रके परमाणुओका प्रभाव है तो यह भी कहा जा सकता है-और यह कहना बिलकुल ठीक है-कि जिन परमाणुओंसे रसनेन्द्रियकी रचना हुई है उनके रसका प्रभाव भी पड़ता है। रसनेन्द्रियके परमाणु नीरस नहीं हो सकते, इसल्यि उनके द्वारा किसी वस्तुके शुद्ध स्वादका पता नहीं लग सकता। जो बात रसनेन्द्रियके विषयमें

१९

कही गई है वही बात घाणेन्द्रियके निपयमें भी कही जा सकती है । क्योंकि उसकी रचना भी जिन परमाणुओंसे हुई है उनमें गन्ध

अवस्य है जिसका प्रमाव मी अनस्य पडता है। यही कारण है कि किसी मनुष्यको कोई पदार्थ सुगन्धित मालूम होता है और वही, किसी दूसरे को दुर्गिधत मारूम होता है। ताल्पय यह है कि गन्धके विपयमें भी पृथक पृथक व्यक्तियोंके अनुमव पृथक् पृथक् होते हैं और उनमें से कोई भी अनुमय पूर्ण निर्मेछ नहीं कहा जा सकता। चक्कु-

द्वितीय अध्याय ।

रिन्दियके अनुभवोंकी गल्तियाँ तो बिङकुङ स्पष्ट हैं । जिस सूर्य चदको हम थाछीके बरावर और पहाडकी चोटीके कुछ ऊपर द्रेखते हैं यह बहुत बड़ा तया बहुत दूर है। हमारे देखनेमें निक-, दता और दरीका प्रभान अवस्य पडता है। पदार्थ जितना पास हो, उतना है। यहा दिखता है । टेकिन आयसे टगा टेने पर उसका

दिखना है। बन्द हो जाता है, अगर आखसे रुगाछेने पर भी मदाचित् पदार्थका दिखना बन्द न होता तो हम उतनाही दस्य देखपाते जितनी बढी हमारी आख है। ऐसा देखना एक तरहसे निरर्थक है। है । यह तो आकारकी बात हुई, अन रगकी बातपर विचार कीजिय ! सूर्यके प्रकाशमें जो वस्तु जिस रगकी दिखती है,

चन्द्र, बिजर्टी आदिके प्रकाशमें उसी रगकी नहीं दिखती । इससे मालूम होता है कि प्रकाशके प्रमावसे हमारा रूपदर्शन विञ्चत अवस्य द्दोजाता है । जब प्रकाशादिक विना रूप जाना नहीं जा सकता राव नेत्रसे रूपका निर्मेछ प्रतिमास होना अमन्मव है ॥ इसी-तरह कर्णके द्वारा भी शन्दके वास्तविक स्वरूपका प्रतिभास नहीं। हो सनता । उसपर मी निकटता, दूरीपन, तथा कर्णेन्द्रियकी प्रहण शक्तिका प्रमाय पटता है। मतल्य यह कि जानना आसाका काम है। अगर आत्मा और अर्थ ( विषय ) का साक्षात्सम्बन्ध होकर ज्ञान हो तो ठीक ठीक हो सकता है। अगर वह प्रतिभास, इन्द्रियोंके द्वारा वाह्यपरिस्थितिसे प्रभावित होकर आत्मामें पहुँचेगा तो वह कभी निर्मल नहीं रह सकता । इसल्पिये इन्द्रियज्ञानको वास्तविक प्रत्यक्ष न कहकर सांव्यवहारिक प्रत्यक्ष कहना चाहिये।

इन्द्रियादिकों की सहायताके विना जो ज्ञान, केनल आत्मासे होता है उसे 'पारमार्थिक प्रत्यक्ष ' कहते हैं। हम लोगोंको पारमार्थिक प्रत्यक्ष प्राप्त नहीं है इसलिये इसका अनुभूत उदाहरण नहीं दिया जा सकता। हां! इतना कहा जा सकता है कि प्रत्येक ज्ञान, स्वरूपसे प्रसंक्ष है और यही स्वानुभव, पारमार्थिक प्रत्यक्षका उदाहरण कहा जा सकता है, क्योंकि पदार्थी-को जाननेके लिये आत्माको इन्द्रियादिकोंकी सहायता लेना पड़ती है लेकिन अपने ज्ञानको जाननेके लिये इन्द्रियोकों सहायता नहीं लेना पड़ती, जिससे स्वानुभव विकृत कहा जा सके। ज्ञानके प्रत्यक्ष परोक्ष भेद, परप्रकाशकता की दृष्टिसे किये जाते है। परप्रकाशकता की दृष्टिसे पारमार्थिक प्रत्यक्षका उल्लेख प्राचीन दार्श-निकों ने किया है। जैनियोने इसके तीन भेद माने है अवैधि, मनः-

१ ज्ञानस्य बाह्यार्थापेक्षयेव वेशयावैशये देवैः प्रणीते । स्वरूपापेक्षयाः
सक्लमपि ज्ञानं विशदमेव, स्वसंवेदने ज्ञानन्तराव्यवधानात् । इति लघीयस्रयटीकायाम् ।

२ आचार्य उमास्वामीने 'आये परोक्षम ' 'प्रत्यक्षमन्यत् ' सूत्रोंकें द्वारा मित श्रुतको परोक्ष और अवधि मनःपर्यय केवल को प्रत्यक्ष कहा है । ये विभाग परप्रकाशकता की अपेक्षासे किये गये हैं ।

२ इन्द्रियादिकों की सहायता के विना, द्रव्य क्षेत्र काल भावकी

पर्यय और फेरल्झान | दूसरे छोगोंने भी ' योगज प्रत्यक्ष ' नामसे इसका उद्घेख किया है । सन्दरहारिक प्रत्यक्षत्रे चार भेट हैं । अञ्चल, ईहा, अजाय

सान्यनहारिक प्रत्यक्षके चार भेद हैं। अनमह, ईहा, अनाय ( अपाय ) धारणा । इत्रियादिकोंके द्वारा जो सनसे पहिले पदा-र्यका झान होता है उसे अवग्रह कहते हैं, जैसे-दूरसे किसी लम्बी

चीजका ज्ञान होना । अनम्रहसे जाने हुए पदार्थमें तिशेष आकाक्षारूप ज्ञान हेहा है जैसे—यह उम्मा उम्मा पदार्थ मनुष्य होना चाहिये। सशयज्ञानसे ईहामें यहुत अन्तर है । ईहा होनेसे सशय नए हो जाता है । सशयमें दोनों ओर हुकान रहता है। जैसे—यह मनुष्य हे

या हूँठ । छिक्रिन ईहार्में दोनों ओर को श्वकान नहीं रहता । ।मनुष्य होना चाहिये इस ज्ञानमें डूठका पताही नहीं हे । ईहासे जाने हुए पदार्यका पूर्ण निश्चय होजाना अवाय अर्पेया अपाय है । मर्पोदापुर्वक, रूपी पदायोंको स्पष्ट जाननेनाल ज्ञान, अविश्वान है ।

इन्द्रियादिकी सरायताके बिना इसरेके मनकी बातको रपष्ट जानने वाला ज्ञान, मन पर्यय कहलाता है । सर्वेद्र यपयीयोंको विषय करनेवाला ज्ञान, केररज्ञान कहलाता है । केवलता सक्लप्रत्यक्ष है और अनिध मन पर्यय देशप्रयक्ष हैं । इसका वह मतला नहीं है कि इनमें निर्मरता कम हैं । निर्मरता तो सामें एकती है परन्तु अवधि मन पर्यय ज्ञान सव ज्ञार सव पर्योगको नहीं जानते इसलिय देशप्रत्यक्ष कहलाते हैं।

? दिगम्बर सम्प्रदायमें प्रचित त नार्धसूनमें 'अवाय ' पाठ है जोर स्वेताच्य सम्प्रदायमें अपाय । महाक्टरक्टेब्चेन दोनों पाठोंको निर्दोप वतलाया है 'क्रियमावाय उतापाय इत्युपयया न दोपोऽस्यतर यन्तंत्रस्यत्तस्य अर्थगृतितवात् ' अर्थात् अताय और अपाय दोनोही पाठ ठींक हैं क्योंकि इस ज्ञानमें एक कोटीका जनाय ( महण ) और कसी कोटीका अपाय (स्वाम ) होता है । जैसे—वह मनुष्य ही है। अवायज्ञानका इतना दढ होजाना, जिससे कालान्तर में (कुछ समय वाद) स्मृति होसके **धारणा** है। ये चारो ही ज्ञान पांच इन्द्रिय और मनसे होते है इसल्ये सांव्यवहा-. रिक प्रत्यक्षके ६×४=२४ मेर्द माने जाते हैं।

१ अवग्रहके दो भेद करनेसे चार भेद और वड़ जाते है। व्यअना-वगह और अर्थावग्रह ये अवग्रहके भेद हैं। व्यञ्जन शब्दका अर्थ है अन्यक्त अयात् अप्रगट । सोते समय हमें कोई पुकारता है और नींद न खुरुनेसे हम ठीक ठीक सुन नहीं पाते, फिर भी कुछ न कुछ असर हमारे ऊपर पड़ता है, इसतरहका अप्रगट ज्ञान व्यञ्जनावग्रह है । यह व्यञ्जनावग्रह, आंख और मनसे नहीं माना जाता, क्योंकि ये दोनों ही अप्राप्यकारी हैं। आंख और मन दूरसे ही पदार्थको ग्रहण कर छेते हैं। न पदार्थ इनसे भिड़ता है न ये पदार्थसे मिड़ते हैं, इसलिये अप्राप्यकारी कहलाते हैं। कुछ दार्शनिकोंका मत है कि नेत्रोंसे किरणें निकलकर पदार्थपर पड़ती हैं और वर्तमानके वैज्ञानिकांका मत है कि प्रत्येक पदार्थसे किरणें निकलती हैं और आंखपर पड़ती हैं, जैनदाई निक इसे वर्णादि विकार-परिणता छाया मानते हैं; इसतरह उनका मत किसीतरह वैज्ञानिकोंसे मिलताजुलता ही है। उनका नेत्रको अप्राप्यकारी मानना भी उचित है क्योंकि आंलोंसे किरणें तो दिसती नहीं हैं, दिसता है स्थूल पदार्थ, जो कि नेत्रोंसे दूर ही है, इसतरह कुल चार इन्द्रियां ही प्राप्यकारी हुईं; इसिलये व्यञ्जनावग्रह भी चारतरह का हुआ और सांव्यवहाारकी प्रत्यक्षके कुल २८ मेद हुए। सांन्यवहारिक प्रत्यक्षके द्वारा ग्रहण किया गया पदार्थ १२ तरहका होता है वहु, एक, वहुविध, एकविध, क्षिप्र, चिर ( अक्षिप्र ), अनिसृत, निसृत, उक्त, अनुक्त, ध्रुव, अध्रुव । सांन्यव~ हारिक प्रत्यक्षके २८ मेद्रॉमेंसे प्रत्येक भेद १२ तरहके पदार्थीको विषय कर सकता है इसलिये इसके २८×१२=३३६ मेद हो जाते है।

प्रय—आपने कहा या कि प्रत्यक्ष ज्ञानको दूसरे ज्ञानकी जरूरत नहीं रहती, लेकिन यहां तो ईहाको अनप्रहकी, अनायको ईहाकी, धारणाको अवायकी सहायता आवस्यक है, इसल्टिये ईहादिकको परोक्ष क्यों न माना जाय ह उत्तर---एकहाँ प्रतिभास जब विशेपरूप धारण करता जाना

**छाता है । धुआँको देखकर ज**न अग्निका ज्ञान होता है तब ज्ञान पहिले विपयको छोडकर दूसरे निषयपर पहुँच जाता है इस-छिये वह परोक्ष कहळाता है, छेकिन ईहामें अनमहका विपय छूटता नहीं है बल्कि वह ईहाके अन्तर्गत हो जाता है । जैसे-दूरसे हमें । किसी छन्ने पदार्थका ज्ञान हुआ (अनम्रह) इसके बाद हम जरा

है तन उसकी रपष्टता नहीं मारी जाती, इसल्यि वह प्रत्यक्षही कह-

निकट पहुँचे तो माञ्म हुआ कि यह 'मनुष्य होना चाहिये' ( ईहा ) यहा यह नहीं कहा जासकता कि पहिले ज्ञानका लम्बापन दूसरे ज्ञानका विषय नहीं है । दूसरे ज्ञानमें छम्बापन और मनुप्पपन दोनों ही निपय होरेंहे हैं।

इन ज्ञानोंमें उत्तरोत्तर निशेषता है इसलिये इन्हें धारावाहिक ज्ञानके समान निरर्थक नहीं कह सकते । इसी तरह आगे जो स्मृति आदिका जिकर किया जायगा वे भी धारावाहिक ज्ञान नहीं हैं क्यों कि उनमें भी अतर (विशेषता) हो जाता है।

परोक्ष प्रमाणके पाच भेद हैं । स्मृति, प्रत्यभिमान, तर्क,

अनुमान और आगम ( शान्द )।

१ इसीलिये परीक्षामुसम लिखा है " प्रतीत्यन्तरा यवधानेन विशेष-वत्तया वा प्रतिभासन वैश्वयम्" (दूसरे ज्ञानका व्यवधान न पड़ना अथवा विशेष रूपसे प्रातिभास होना वैशय-प्रत्यक्षता-है )

पहिले जानेहुए पदार्थका ख्याल आना स्मृति है । धारणा-ज्ञानने आत्मामे ऐसा संस्कार पैदा कर दियाया जिससे किसी निमित्तके मिलनेपर स्मरण होगया । विना धारणाके स्मृति नहीं हो सकर्ता इसलिये इसमें दूसरे ज्ञानकी सहायता सिद्ध होती है, और इसीलिये यह परोक्ष है। प्रत्यक्षके द्वारा जब हम किसी मनुष्यको जानते हैं, तब हमें उसका जितना साफ ज्ञान होता है वैसा उसके परोक्षमें नहीं.

स्मृति और अनुभव के मिलनेसे जो जोड़ रूप ज्ञान होता है उसे प्रत्यिभृज्ञान कहते हैं। जैसे—यह वहीं मनुष्य है जिसे कल देखाया। यहांपर वर्तमानमें उस मनुष्यका प्रत्यक्ष हो रहा है और कलका स्मरण। इन दोनोंके मिलनेसे प्रत्यिभृज्ञान एक तीसराही ज्ञान उत्पन्न हुआ है। कुछ लोग इसे प्रत्यक्षके भीतर शामिल करते हैं, परन्तु यह उसके अन्तर्गत नहीं हो सकता, क्योंकि प्रत्यक्ष तो साम्हने खंडे हुए मनुष्यको विषय करता है और प्रत्यभिज्ञान उस मनुष्यमें रहनेवाली एकताको । प्रत्यक्षमें यह ताकत नहीं है कि वह एकताको जान सके । जब उस मनुष्यमें रहनेवाली एकता साफ साफ नहीं मालूम होती विल्क स्मृतिको मिलाकर विचार करनेसे मालूम होती है तब उसे अस्पष्ट ही कहना चाहिये और इसीलिये उसका ज्ञान परोक्षका एक स्वतन्त्र भेद है।

कहा जासकता है कि प्रत्यभिज्ञान, जब स्मृति और प्रत्यक्षसे पैदा होता है तब वह दोनोमे क्यो न बांट लिया जाय ? उसका पृथक् न्यक्तित्व क्यो माना जाय ? लेकिन पृथक् न्यक्तित्वका कारण विषयका पृथक्त्व ही है । अनुमान भी तो प्रत्यक्ष और तर्क ( अवि-नाभावसम्बन्धका ज्ञान ) को मिलाकर होता है, लेकिन इससे उसका पृथक् न्यक्तित्व नहीं लिन जाता । मातापितासे पैदा होनेवाली संता- नवा न्यक्तित्र, मातापितामें ही नहीं समाजाता किन्तु अल्म रहता है, इसीतरह प्रत्यभिज्ञानका व्यक्तित्र भी प्रत्यक्ष और स्मृतिसे अलग है। प्रत्यभिज्ञानके अनेक भेद हैं । एकत्वप्रत्यभिज्ञान, सादश्य-प्रत्यभिज्ञान, वैसादस्यप्रत्यभिज्ञान, आदि । एकत्वप्रत्यभिज्ञान का उदाहारण हम ऊपर दे चुके हैं। इसके हारा एकता वतलायी जानी है। जहा दो पदार्थोंकी समता उतलायी जाती है उसे साद्य प्रत्यभिज्ञान कहते हैं । जैसे-गाय, गत्य (रोझ) के समान है। मुख चन्द्रके समान है आदि। यहा पर एक चीज तो प्रत्यक्ष है ओर दूसरी परोक्ष, दोनोंकी समानता, प्रत्यभिज्ञानका निपय है । कोई कोई, साहस्यप्रत्यभिज्ञानके स्थानमें ' उपमान ' शब्दका प्रयोग करते हैं, योंतो इसमें विशेष हानि नहीं है, पर त उपमानके भीतर प्रत्यभिज्ञानके सभी भेदोंका समावेश नहीं होता, इसिंखेये उपमानको अलग प्रमाण मानने पर भी काम नहीं चलता । अगर उपमानके द्वारा सहशता और विसहशताका महणकर लिया जाय तो भी एकत्व रहही जाता है । जिसके दारा दो पदायों की निसद-शता जानी जाती है उसे वैसादश्यप्रत्यभिज्ञान कहते हैं। जैसे घोडा, हापीमे निलक्षण है, गाय, भैंससे निलक्षण हे आदि ॥ दो पदार्थेकी तुल्ना भी प्रत्यभिज्ञानके द्वारा की जाती है । जैसे-षावल आमसे छोटा है। इसमें ऑपटा प्रत्यक्ष है और धाम रमृतिका विषय । यद्यपि दोनों ही चीजें आखोंके साम्हेन हैं परन्तु जिस समय हम तुलना करते हैं उस समय एक ही चीज प्रत्यक्ष का विषय रह जाती है । तुलनात्मक ज्ञान आखोंसे नहीं, निचारनेसे होता हे इसिंजिये यह परोक्ष है ॥ किसीको पहिचानना भी प्रत्यभि-झानका कार्य है क्योंकि इसमें उसके चिन्होंका (चाहे वे देखे हों या सुने हों किसी भी तरहसे क्यों न जाने गये हो ) स्मरण होता है और विचार करनेकी भी आवश्यकता होती है ।

परोक्ष प्रमाणका तीसरा भेद तर्क है। व्याप्ति (अविनाभाव सम्बन्ध) के झान को तर्क कहते हैं और अन्वयव्यतिरेक को व्याप्ति कहते हैं और अन्वयव्यतिरेक को व्याप्ति कहते हैं। साधनके होनेपर साध्यका होना अन्वय है और साध्यके न होनेपर साधनका न होना व्यतिरेक है। धुऑको देखकर अग्निका झान किया जाता है इसल्यि धुऑ साधन है और अग्नि साध्य है। इनदोनों मे अन्वयव्यतिरेक पाया जाता है, क्योंकि जहां धुआँ होता है वहां अग्नि अवस्य होती है (अन्वय) जहां अग्नि नहीं होती वहां धुआँ नहीं होता (व्यतिरेक)।

तर्कको प्रत्यक्षमे शामिल नहीं कर सकते, क्योंकि इसमे दो चीजोंके सम्बन्धका ज्ञान होता है। प्रत्यक्षसे हम दो चीजोंको सिर्फ देख सकते हैं, किन्तु उनके विषयमे कोई नियम नहीं बांध सकते। यह काम तर्कका है। प्रत्यक्ष, स्मृति और प्रत्यभिज्ञानकी सहायतासे तर्क उत्पन्न होता है, इसीलिये यह उन तीनोंमे से किसी में शामिल नहीं हो सकता। इसे अनुमानके भीतर भी शामिल नहीं करना चाहिये। क्योंकि अनुमान तर्कका कार्य है। तर्कके द्वारा निश्चित करना चाहिये। क्योंकि अनुमान तर्कका कार्य है। तर्कके द्वारा निश्चित कियेगये नियमके आधारपर इसकी (अनुमानकी) उत्पत्ति होती है। क्योंको साध्यके ज्ञानको अनुमान कहते हैं। जैसे धुआँको

कियेगये नियमके आधारपर इसका (अनुमानका) अलात श्वास है। सिंध पुआँको साधनसे साध्यके ज्ञानको अनुमान कहते हैं। जैसे धुआँको देखकर अग्निका ज्ञान करना। धुआँ साधन है अग्नि साध्य । जिस चीजको हम सिद्ध करना चाहते हैं उसे साध्य कहते हैं चीजको हम सिद्ध करना चाहते हैं उसे साध्य कहते हैं अपरिके अनुमानमे हम अग्निको सिद्ध करना चाहते है, इसल्यि अपरिके अनुमानमे हम अग्निको सिद्ध करना चाहते है, इसल्यि उत्तरके अनुमानमे हम अग्निको सिद्ध करना चाहते है, इसल्ये उत्तरके अनुमानमे हम अग्निको सिद्ध करना चाहते है, इसल्ये अपरिके अनुमानमे हम अग्निको सिद्ध करना चाहते है, इसल्ये अग्निको सिद्ध करना चाहते हैं। जैसे धुआँको सिद्ध करना चाहते हैं। जैसे धुआँको अनुमानमे हम अग्निको सिद्ध करना चाहते हैं। जैसे धुआँको अनुमानमे हम अग्निको सिद्ध करना चाहते हैं। जैसे धुआँको सिद्ध करना चाहते हैं। जैसे धुआँको अनुमानमे हम अग्निको सिद्ध करना चाहते हैं। जैसे धुआँको स्वाधिक अग्निको हम सिद्ध करना चाहते हैं। जैसे धुआँको स्वधिक अग्निको हम सिद्ध करना चाहते हैं। जैसे धुआँको सिद्ध करना चाहते है। इसल्ये करने हमें सिद्ध करना चाहते हैं। जैसे धुआँको सिद्ध करना चाहते हैं। जैसे

२७

साप्यमें तीन विदेशपर्णोंका द्योना आनस्यम अतलाया गया है । वे विदेशपर्ण हैं इट, अवाधित और असिद्ध । इप्टका अर्थ है हमारी इच्छाका विषय, अर्थात् जिसे हम सिद्ध करना चाहें । अमाधित अर्थात् जो दूसरे प्रमाणोंसे बाधित न हो, जैसे, अप्रीका ठडापन प्रत्यक्षः प्रमाणसे बाधित है इसल्यि यह साच्य नहीं कहला सकता । साध्यको असिद्ध होना भी आयस्यम है क्योंकि अगर यह सिद्ध हो— गा तो उसे सिद्ध करने की जकरत ही न रहेगी । आखोंसे अमिनो देखते हुए उसका अनुमान करना व्यर्थ है । इसल्यि जिस चीज का हमें निश्चय नहीं है या जिपरीत निश्चय है अथवा सन्देह है, उसे साध्य बनाना चौहिय ।

शका—-' जहा जहा धुआँ होता है वहा वहा अग्नि होती है, इतना निश्चय तो तर्फसे ही कर व्यिग या फिर अनुमानसे सिद्ध फरनेमें क्या विशेषता है ?

९ सन्दिर विपर्यस्ताव्युत्पन्नाना साध्यत्व यथा स्वादित्यसि द्वपद्म । २ अगर साध्यक इतना ही अर्थ हिया जाय कि जिसे हम सिद्ध करना चाहें वह साध्य, अर्थात अवाधित और असिद्ध विशेषण न मिहाये जावें तो भी फाम चट सकता है। और अराधित तथा असिद्ध विशेषणों के विना आनेवाटे दोण, अक्रिवित्कर हेत्वामायमें शामित किये जा सकते हैं। अफ्रिवित्कर हेत्वामायके दो भेद हैं—सिद्धसापन और वाधितविषय। जिसका साध्य विद्ध हो उसे सिद्धसापन कहते हैं और जिपका साध्य प्रमाणान्तरसे वाधित हो उसे वाधितविषय कहते हैं। अगर साध्यक्रे ट्रसणमें असिद्ध और अवाधित विशेषणोंवर विशेष और दिया जायमा तो अक्रिवित्कर हिरामास निर्धक हो जायमा। हो! अगर अक्रिवित्कर विदक्षे गीण करिद्या जाय तो दोनों विशेषण साध्यक्षे ट्रसणमें अस्व स्वता पढ़िंग। उत्तर—तर्कसे हमें अग्न और धुआँके नियमका ज्ञान हुआ था लेकिन उससे इस वातका पता नहीं लगा था कि पर्वतमे अग्न है या नहीं ? पर्वतादिकमे अग्निको सिद्धकरना अनुमानका काम है । इसलिये तर्कके साध्यमें और अनुमानके साध्यमें अन्तर है । तर्कमें सिर्फ अग्नि साध्य है किन्तु अनुमानमे अग्निवाला पर्वत अर्थात् पर्वतमें अग्नि साध्य है । इसीको दूसरे शब्दोंमे यो कह सकते हैं कि तर्कमें तो सिर्फ धर्म साध्य है और अनुमानमे धर्मसिहत धर्मी साध्य है । यदि अनुमानका साध्य तर्कका साध्य वना दिया जावे तो बात विलकुल विगड़ जावेगी । जहां धुआँ है वहां अग्निवाला पर्वत है यह कहना तो ठीक है; लेकिन जहां धुआँ है वहां अग्निवाला पर्वत है यह कहना ठीक नहीं है; क्योंकि इससे रसोईघर आदिमे भी धुआँ देखकर पर्वत मानना पड़ेगा किन्तु यह कल्पना अनुचित है । इससे माल्यम होता है कि तर्क, अनुमानका कार्य नहीं कर सकता ।

अनुमानमें हमने धर्मीको अर्थात् साध्य (तर्कमें मानेगये साध्य ) के आधारको भी साध्य माना है, इसिल्चिय अनुमानके साध्यके दो भाग हो गये है धर्म और धर्मी । इनमें धर्मी सिद्ध होता है क्योंकि अगर धर्मी सिद्ध न होगा तो धर्मकी सिद्धि किस जगह की जायगी? जिसे पहाड़का भी पता नहीं है वह पहाड़में अग्नि कैसे सिद्ध करेगा? हां धर्मीकी सिद्धि सर्वत्र प्रमाणसे ही नहीं होती, कहीं कहीं तो उसे प्रमाणसिद्ध माननेमे अनुमान ज्यर्थ ही नहीं हो जाता, बल्कि असत्यका पोषक अथवा आपही

१ साध्य धर्मःकचित्तद्विशिष्टो वा धर्मा । व्याप्तौ तु साध्यं धर्म एव । अन्यया तद्घटनात् । परीक्षामुख ।

अपना विरोधी वन जाता है जैसे--खरितपाण (गधेका सींग) नहीं है क्योंकि उसकी अनुपर्रन्थ है। यहापर पक्ष अथना धर्मी खरिनपाण है, साप्य है उसका नास्तित्व, साधन है अनुपटनिय । यहा यदि खर्रियाणको प्रमाणसे सिद्ध धर्मी मानळें तो इससे खर्रावेपाणका अस्तित्व ही सिद्ध हो जायगा फिर इसी अनुमानके द्वारा खरी-पाणका नारितन्य सिद्ध करना अपने ही अगके साथ अपना विरोध करना है । क्योंकि इसी अनुमानका एक अग खरित्रपाणका अस्तिल सिद्ध करता है और दूसरा अग नास्तित्व । इसी तरह दूसरा अनु... मान जीजिये " परमाणु हैं क्योंकि घट आदि स्कन्धोंकी उपलिध होती है। इस अनुमानमें परमाणु पक्ष हैं और उनका अस्तित्व साध्य. यदि यहा पर परमाशुको प्रमाणसिद्ध धर्मी मानछें तो हेत देनेके पहिले ही परमाणुओंका अस्तित्व सिद्ध हो जायगा, इसलिय अनुमान निरर्यक मानना पडेगा । इसीतरह प्रत्येक वस्तुका अस्तित्व या नास्तित्व सिद्ध न हो सकेगा । इसटिये निस धर्मोमें अस्तित्व या मास्तित्व साध्य हो उस धर्मीको प्रमाणसिद्ध नहीं कहते. किन्त निमन्पिमद्भ बद्धते हैं । विकल्पसिद्ध धर्मीमें अस्तित्व और नास्तित्वके सिनाय और कोई धर्म साध्य नहीं हो सकता । एक तीसरे प्रकारका भी धर्मी माना जाता है, जिसे उमयसिंह धर्मी कहते हैं। जिस धर्मीका हुउ अरा प्रमाणिसद होता है और बुउ अरा विकल्पसिद होता है, उसे उमयसिद्ध धर्मी कहते हैं । जैसे--शब्द अनित्य है क्योंकि प्रतिम दे। यहां कोई शास शब्द धर्मा (पश्च ) नहीं है किन्तु सभी राष्ट्र ( त्रिकाल त्रिडोक्ते ) धर्मी है। उनमेंसे पर्तमान काल्के

र विद्रत्यभिद्धे तम्मिन् संतेनरे साध्ये ।

और निकटवर्ती शब्द तो प्रमाणिसद्ध हैं या और भी थोड़े बहुत शब्द स्मृत्यादि प्रमाणोंसे सिद्ध माने जा सकते हैं लेकिन बाकी शब्द, प्रमाणिसद्ध न होनेसे विकल्पिसद्ध माने जाते हैं। इस तरह एकही धर्मी विकल्पिसद्ध और प्रमाणिसद्ध होनेसे उभयिसद्ध माना जाता है। विकल्पिसद्ध और प्रमाणिसद्ध धर्मीमें सत्ता असत्ताको छोड़कर बाकी सब धर्म साध्य हो सकते हैं। उभयिसद्ध धर्मी और प्रमाणिसद्ध धर्मीमें साधारण दृष्टिस एक अन्तर यह भी नजरमे आता है कि उभयिसद्ध धर्मी जात्यात्मक होता है। जैसे शब्द (शब्दमात्र) आदि, और प्रमाणिसद्ध धर्मी ज्यक्त्यात्मक होता है। जैसे यह पर्वत (न कि सभी पर्वत) इत्यादि।

१ प्रमाणोभयसिन्द्वे तु साध्यधर्मविशिष्टता ।

२ धर्मीके ये तीन भेद, प्राचीन परिपाटीके अनुसार लिखे गये हैं। जैन और बौद्ध तार्किकों ने इन भेदोंको माना है। परन्तु आजकल इन भेदोंका प्रयोग नहीं होता, इसलिये सभी धर्मी प्रमाणसिद्ध मानें जाते हैं। इसका कारण सिर्फ कथनशैलीका भेद है। नवीन परिपाटीके अनुसार केवल अस्तित्व और केवल नास्तित्व साध्य नहीं होता, किन्तु वह देशकालकी अपेक्षा रखता है। जैसे खरविषाणके नास्तित्वको सिद्ध करेनेमें प्राचीन रीतिके अनुसार खरविषाण पक्ष है और नवीन रीतिके अनुसार 'खर 'पक्ष है तथा 'विपाणका नास्तित्व ' साध्य है। यहां 'खर ' प्रमाणसिद्ध धर्मी कहलाया । बात यह है कि विकल्पसिद्ध धर्मीके वाचक दो शब्द होते हैं जैसे 'खरविपाण 'में 'खर ' और 'विपाण ' दो शब्द हैं। इनमें एक पक्ष है दूसरा साध्य । जिस पक्षका वाचक एकही शब्द है वह विकल्पसिद्ध नहीं हो सकता। क्योंकि विना अर्थका असंयुक्त शब्द नहीं होता। असंयुक्त शब्दका अर्थ (वाच्य) अगर विकल्प-सिद्ध धर्मी बनाया जाय तो समझना चाहिये कि वास्तविक धर्मी छिपा

की जाती है उसे साधन कहते हैं। साध्यकी सिद्धि उसीके द्वारा

38

हो सकती है जिसका कि साध्यके साथ अविनाभाव सम्बाध है। अपीत् अन्यव्यतिरेक मिछ रहा हो, इसिटिय दूसरे शब्दोंमें साधन उसे कहते हैं जिसका साध्यके साथ अविनाभाव (अन्यपा नुपपत्ति ) हो । अग्निका धुआँके साथ अविनामाव सम्बाध है, इस-टिये धुऑ, अनिका साधन है। यद्यपि इतनेसे ही साधनकी ठीक

ठीक पहिचान हो जाती है फिरमी अनेक दारीनिकों ने दूसरे इान्दोंमें भी साधनका छक्षण बतलाया है । जैसे-जिसमें पक्षधर्मता. सपक्षसत्त्व, विपक्षसे व्यावृत्ति हो उसे साधन कहते हैं। जहां साध्यके रहनेका सन्देह हो अथना जहा हम साध्यको सिद्ध करना चाहें उसे पक्ष कहते हैं। जैसे-अग्निके अनुमानमें पर्वत । जहा

साप्यके रहनेका निश्चय हो उसे सपक्ष कहते हैं। जैसे-उसी अनुमान में रसोईघर आदि । जहा साध्यके अमावका निश्चय हो उसे निपक्ष कहते 🐔 जैसे-तालान । हमारा धुओं रूप हेतु, पक्ष ( पर्वत ) और सपक्ष ( रसोईघर ) में तो मौजूद है किन्तु विपक्ष ( तालान )

में भीजूद नहीं है इसिटेंग यह हेतु विपक्षन्यावृत्त कहलाया। इन तीन ≣आ है। जैसे 'घट नहीं है 'यहाँ पर 'घट 'घर्मा और 'नहीं है ' साप्य बनाया गया है परन्तु वास्तविक धर्मी है 'यहा ' और ' घट नहीं

रे ' यह साव्य है। जब ' यहां ' ' वहा ' आदि धर्मा छिपे रहते हैं तव रमें प्रमाणसिद्ध घर्मी, विकन्यसिद्धसा मालूम होने लगता है । उमयसिद्ध भर्मीको ' प्रमाणसिन्द धर्मांके अन्तर्गत करनेमं विशेष कठिनाई नहीं है, क्यांकि वर्गपर व्यक्ति (विशेष) जाति (सामा य) के मेदकी अपेक्षा न रसनेसे ही दोनां घमी एक हो जाते हैं।

वातोंके सिवाय किसी किसी दार्शनिक ने दो अन्य वातोका होना भी आवश्यक माना है । वे अत्राधितविपयत्व और असत्प्रतिपक्षत्वका भी समावेश करते है। अग्नि शीतल है क्योंकि अग्निकी शीतलता प्रत्यक्षसे वाधित है । हेतुमे ऐसी वाधितविपयता न होना चाहिये । इसीप्रकार हेतुको असत्प्रतिपक्ष भी होना चाहिये। अगर कोई कहे कि शब्द अनित्य है क्योंकि नित्य नहीं है तो यह हेतु ठीक नहीं कहा जा सकता, क्योंकि इसका प्रतिपक्षी हेतु मौजूद है-शब्द नित्य है क्यों कि अनित्य नहीं है, इसिलेये हेतु असत्प्रतिपक्ष भी न होना चाहिये। इसप्रकार तीन या पांच रूपवाला ( त्रैरूप्य या पाञ्चरूप्य ) हेतु माननेमें आपत्ति सिर्फ इतनी ही है कि अनेक हेतु, तीनरूप या पांचरूपके विना भी साध्यकी सिद्धि करते हैं । क्योंकि सभी हेतु साध्यके साथ रहनेवाल नहीं होते । कोई सहभावी होते है कोई ऋमभावी । धुआँ अग्निके साथ रहता है इसिटिये इसमे पक्षधर्मता है । लेकिन जो हेतु ऋमभावी हैं उनमे पक्षधर्मता कैसे रह सकती है ? जैसे---शकट नक्षत्रका उदय होगा क्योकि कृत्तिकाका उदय है; यहां दोनो नक्षत्रोका उदयकाल जुदा जुदा होनेसे पक्षधर्मता नहीं वन सकती; फिर भी अनुमान गलती नहीं है। इसलिये हेतुका अविनांभाव लक्षण ही ठीक है, वह छोटा होकर भी पूरा काम देता है। खैर! विस्तार जितना चाहे किया जाय लेकिन सचा हेतु वहीं है जो निर्दोष रीतिसे साध्यकी सिद्धि करदेता हो।

हेतुके भेद—हेतु दो तरहके होते है विधिरूप (उपज्ञ्ब्यात्मक) और प्रतिपेधरूप (अनुपल्रब्यात्मक) इनका लक्षण नामसे ही अगट है । पर्वतमे आग्निसिद्ध करनेवाला धुऑ हेतु, विधिरूप या उपलब्ध्यात्मक है। 'वहां धुआँ नहीं है क्योंकि वहां अग्नि नहीं है?

33

यहा अग्निका प्रतिपेध या अनुपछन्धि हेतु है, इसिंटिये यह प्रतिपेधरूप हेतु कहलाया । विधिरूप हेतु दो तरह के होते हैं एक तो वे, जो किसी पदार्थ की विधि (सद्भाव) सिद्ध करते हैं दूसरे वे, जो किसी पदार्पका प्रतिपेध सिद्ध करते हैं । इसीतरह प्रतिपेधरूप हेतु मी दो तरह के होते हैं। इस तरह हेतुओंके चार भेद हुए। (१)

द्वितीय अध्याय ।

विधिरूपनिधिसाधक (२) निविरूपप्रतिपेत्रसाधक (३) प्रतिपेषरूपप्रतिपेषसाधक (४) प्रतिपेषरूपविधिसाधक । इन चारोंकी दूसरे शब्दोंमें यों कहसकते है—(१) अधिरुद्धोपलन्धि (२) बिरुद्धोपछन्ति (३) अविरुद्धानुपलन्धि (४) तिरुद्धानुपछन्ति । इन चारों ही भेदोंके कामसे ६-६-७-३ मेद हैं। विधिरूपविधिसाधक ( अविरुद्धोपछन्धि ) के छ मेद-स्याप्य, कार्य,

कारण, पूर्वचर, उत्तरचर, सहचर । जो हेतु, साध्यका व्याप्य ( योडेमें रहनेवाळा ) हो उसे च्याप्यहेतु बहते हैं। जैसे–घडा (पक्ष ) स्यूळ-परिणामी है ( साध्य ) क्योंकि किसी मनुष्यके द्वारा बनाया गया है ( हेतु ) जो किसी मनुष्येक द्वारा बनाया जाता है वह स्यूटपीर-णामी होता है जैसे कपडा, जो स्नूडपरिणामी नहीं होता वह

किसी मनुष्यके द्वारा बनाया नहीं जाता। जैसे-आकाश, परमाणु आदि । यहापर ' किसीके द्वारा बनायाजानारूप ' हेतु, स्थूटपरिणामरूप साव्यका व्याप्य है । क्योंकि बहुतसी चीजें ऐसी हैं जो स्थूछ परिणमन तो करती हैं परन्तु किसी मनुष्यके द्वारा बनाया नहीं जातीं, जैसे-इन्द्रधनुप आदि । इसिटिये स्यूरपरिणमन व्यापक है और बनाया जाना व्याप्य, यह व्याप्य यहां उपरच्य है और फिसी चीजकी (स्यूल्परिणमनकी) विधि सिद्ध करता है इमुल्यि

यह हेतु अभिरुद्धन्याप्योपङम्धिरूप कहलाया ।

्र शंका—जैसे आप अविरुद्धन्याप्योपलन्धिरूप भेद करते हैं उसीप्रकार अविरुद्धन्यापकोपलन्धि भेद क्यों नहीं करते ?

उत्तर—हेतुका यह नियम है कि उसकी उपलिध होनेपर साध्यकी उपलिध अवश्य होती है। इसीतरह न्याध्यका भी नियम है कि उसकी उपलिध होनेपर न्यापक की उपलिध अवश्य होती है। जहां न्याप्य, हेतु होता है वहां न्यापक साध्य वन जाता है, इसिलिये न्याप्योपलिध को हेतु बना देनेसे साध्यकी सिद्धि होती है। लेकिन ऐसा नियम नहीं है कि न्यापक की उपलिध होनेपर न्याप्य की उपलिध हो ही। ऐसी हालतमें यदि न्यापक की उपलिध हो ही। ऐसी हालतमें यदि न्यापक की उपलिध, हेतु बनादीजाय तो न्याप्यकी उपलिध साध्य बनेगी, जो कि न्यापक के रहनेपर भी न रहेगी तब साध्यसिद्धि भी न हो सकेगी। (मनुष्यत्व न्यापक है ब्राह्मणत्व न्याप्य है, क्योंकि जो ब्राह्मण है वह मनुष्य तो अवश्य है; लेकिन जो मनुष्य है वह ब्राह्मण अवश्य है यह नहीं कहा जा सकता। इसीतरह सर्वत्रन्याप्य न्याप-कका स्वरूप समझना चाहिये)

जो हेतु, साध्यका कार्य होकर उपलब्ध हो उसे अविरुद्ध कार्योपलब्धि हेतु कहते हैं। जैसे—पर्वतमें अग्नि है क्योंकि घुआँ है। यहां घुआँ (हेतु), अग्नि (साध्य) का कार्य होकर उपलब्ध है और अग्नि की विधि सिद्ध करता है।

जो हेतु साध्यका कारण होकर उपलब्ध हो उसे अविरुद्ध कारणोपलब्धि रूप हेतु कहते है। जैसे-यहां छाया है क्योंकि छत्र है। छत्र (हेतु), छाया (साध्य)का कारण है और दोनों ही विधिरूप है इसल्लिये यह अविरुद्धकारणोपलब्धिरूप हेतु कहलाया।

उत्तर—ऐसा एक भी व्यापक नहीं है जिसके साथ फिसी व्यापका होना सर्वत्र सर्वदा अनिवार्य हो इसिट्ये व्यापकके होनेपर व्याप्यको होनेपती व्यापि नहीं यन सकती। टेविन ऐसे हजारों कारण हैं जिनके होनेपर कार्यको होना संयत्र और सर्वदा अनिवार्य है इसिट्ये कारणके होनेपर कार्यको होनेकी व्यापि वन सकती है। फपरके उदाहरण में छत्र कारण है विसक्ते होनेपर छावारूप कार्यक्ष उदाहरण में छत्र कारण है विसक्ते होनेपर छावारूप कार्यक्ष स्वाप्त है। यह वात इसरी है। यह वार है। यह वार है। यह वार

भरिण गक्षत्रके बाद कृषिका नक्षत्रका उदय होता है, और इसके बाद शक्षट नक्षत्रका । इसिंध्ये बिस समय दिवका का उदय है उस समय दो अनुमान इसप्रकार किये जा सन्ते हैं (१) शक्तरका उदय होगा क्वोंकि अभी द्विका का उदय है (१) मरिगका उदय होगाया क्वोंकि अभी द्विका का उदय है। पिंदें अनुमानों देतु (इविका का उदय ) साम्य (शक्तेद्रय) के पिंदें रहता है, इसिंदें पूर्वस्त कहराया । दूसरे अनुमानों

१ मेचिक होनेने इटि होनी है हेहिन कभी कभी मेचिक राने परिश्व पूर्ण नहीं होती। कुम्हार पड़ा बनाना है हेहिन कभी कभी हमके रानेपर भी पड़ा नहीं बनना आदि इक्कारों हडान्त हैं रानेपर भी कार्य नहीं होता।

हेतु (कृतिकाका उदय) साध्य (भरणिक उदय) के बाद होता है इसिलिये उत्तरचर कहलाया। इन दोनोमें कार्यकारणता और न्याप्यन्यापकता नहीं है इसिलिये ये अलग भेद है। इसीप्रकार, सहचर भी अलग भेद है। जैसे—फ़ल्में स्पर्श है क्योंकि गन्ध है। इस अनुमानमें स्पर्श और गंध दोनो साथ रहने वाले है इसिलिये यहां पर हेतु सहचर कहलाया। ये तीनों उपलिब्धरूप और विधि-साधक है।

विधिक्तपप्रतिषेधसाधक अर्थात् विरुद्धोपल्लिंध के भी छः भेद है—जब किसी वस्तुके विरुद्ध कोई वस्तु उपलब्ध होती है तब वह प्रतिषेध ही सिद्ध करती है इसलिये विरुद्धोपल्लिंध प्रतिषेध— साधक ही होती है। इसके भी व्याप्य, कार्य, कारण, पूर्वचर, उत्तरन्वर, सहन्वर इस प्रकार छः भेद है।

घड़ा न्यापी नहीं है क्योंकि दश्य (नेत्रोका विषय) है। न्यापी— पनका विरोधी है अन्यापीपन, उसका न्याप्य है दश्यता। (क्योंकि जो दश्य है वह अन्यापी तो अवश्य है लेकिन जो अन्यापी है वह दश्य होता भी है और नहीं भी होता। घड़ा अन्यापी होकर दिखता है. परमाणु या द्र्यणुकादि अन्यापी होकर नहीं दिखते इसलिये अन्यापीपन न्यापक है और दश्यता न्याप्य है) यहां न्यापीपनके विरोधीका न्याप्य उपलब्ध है इसलिये न्यापीपनका प्रतिषेध सिद्ध हुआ और यह हेतु विरुद्धन्याप्योपलिश्य रूप कहलाया।

' यहां उतनी ठंड नहीं है क्योंकि घुआँ निकल रहा है ' इसमें ठंडका विरोधी अग्नि है और अग्निका कार्य घुआँ है, इसिल्ये यहां ठंडका प्रतिषेध सिद्ध हुआ और यह हेतु विरुद्धकार्योपलिब्ध रूप कहलाया। इस अनुमानमें झुली होनेका विरोधी दुखी होना है और दुखी होने का कारण शल्य मीजूद है इसिटिय यह हेतु विकद्वकारणोपरुज्यि रूप कहळाया। इसके बाद शकटका उदय न होगा क्योंकि अभी रेबतीका उदय

द्वितीय अध्याय ।

इसके बाद शकटका उदय न होगा क्योंकि अभी रेबतीका उदय हे । यहा शकटका विरोधी अश्विनी है उसका पूर्वचर रेवती है इस-छिये यह विरुद्धपूर्वचरोपलन्धि रूप हेतु कहलाया ।

' इससे पहिले अरिणका उदय नहीं या क्योंकि इस समय पुष्पका उदय है ' इस अनुमानमें भरिणके उदयका विरोधी पुनर्वसुका उदय है और उसका उत्तरचर पुष्पका उदय मौजूद है इसल्पिय यह हेतु

है और उसका उत्तरचर पुष्यका उदय मौग्द है इसिंख्ये यह हेतु विरुद्धे।चरचरे।परुविध रूप कहलाया । तराज्का पहिला पलडा नीचा नहीं है क्योंकि दूसरा पलडा मीचा है । इस अनुमानमें पहिले पलडेके नीचेपनका विरोधी है

पहिले पण्डेका जनापन, और इसका सहचर है दूसरे पण्डेका नीचापन (जन पहिला पण्डा नीचा होता है तब दूसरा जचा होता है इसल्पि पहिलेक नीचेपन और दूसरेक जैंचेपनमें, और दूसरेक नीचेपन और पहिलेक जचेपनमें सहचरता है) इसल्पि यह हेतु

विरुद्धसह चरोपला कि स्प कहळाया।
- हेतुका तीसरा भेद अविरुद्धानुपळ्कि अर्थात् प्रतिपेधरूप प्रतिपेधसाथक है। इसके सात भेद हैं—स्वमान, ज्यापक, कार्य,

कारण, पूर्वचर, उत्तरचर, सहचर । 'इस जगह घडा नहीं है क्योंकि उपटच्य नहीं होता 'इस अनुमानमें '' उपटच्य नहीं होना '', अनुपटन्प्यामक हेतु है और घटेके प्रतिपथको सिद्ध करता है । घड़ेका स्वभाव ' उपलब्ध होना ' है इसलिये ' घड़ेके निषेध'का स्वभाव ' उपलब्ध न होना ' मानागया ।

प्रश्न—अविरुद्धानुलियमें स्वभावानुपलिय नामका सातवाँ भेदः क्यों खड़ा किया जाता है ? अथवा उपलब्ध्यात्मक हेतुओंमे भी स्वभावोपलिय नामका भेद क्यों नहीं किया गया ?

उत्तर—जहांपर स्वभावकी उपलब्धि होती है वहां अनुमान नहीं, प्रत्यक्ष माना जाता है। जैसे 'इस कमरेमें घड़ा है क्योंकि उपलब्ध होता है अथवा दिखता है इसको अनुमान नहीं कहते किन्तु प्रत्यक्ष कहते है। अगर इसे भी अनुमान कहने लगें तो सभी प्रत्यक्ष अनुमान कहलाने लगेंगे, क्योंकि किसी चीजके स्वभा-वको देखकर ही तो प्रत्यक्ष किया जाता है इसलिये स्वभावोपलब्धिसे अनुमान न मानना चाहिये।

प्रश्न—यदि स्वभावोपलिक्ष्यसे अनुमान न माना जाय तो स्वभा-वानुपलिक्षसे भी अनुमान न मानना चाहिये। अनुपलिक्षसे घड़ेके अभावको जानना भी तो प्रत्यक्ष कहा जाता है। जो लोग (बैद्ध, सांख्य, नैयायिक, वैशेषिक जैन, आदि) अभाव प्रमाणको अलग नहीं मानते वे लोग अभावको विषयकरनेवाला, प्रत्यक्ष आदिकोहीं मानते हैं। यह ठीक है कि अभाव, अनुमानका भी विषय है लेकिन उपर्युक्त उदाहरणमें (घटाभावके अनुमानमें) तो प्रत्यक्षहीं काम करेगा।

उत्तर—अभावके दो भेद हैं पर्युदास और प्रसच्य । पर्युदासमें एक चीजके अभावमें दूसरी चीज पकड़ी जाती है इस पक्षमें धिराभाव'का अर्थ 'खाछी जमीन 'है। खाछी जमीनके हम द्वितीय अध्याय ।

जाता है। प्रसच्य पक्षमें खाली अभाव पकड़ा जाता है किसी दूसरी वस्तुका ग्रहण नहीं किया जाता, इसिल्ये इस पक्षमें घटामान दियों ता निषय नहीं होता और इसीसे वह अनुमानका निषय माना जाता है !

प्रश्न-पर्युदास और प्रसञ्यक्ती ठीक ठीक पहिचान क्या है र उत्तर—किसी वस्तुके अमाववाचक पदमें पर्युदास पक्ष छेना अपना प्रमञ्य, यह वक्ताकी इच्छापर निर्मर है। प्राय एक ही तरहके पदसे दोनों तरहका अर्थ छिया जाता है । फिरभी इतना नियम रक्खा गया है कि जहा वस्तु गचक शब्दके साथ निवेध-थाचक अञ्यवका सम्बच हो वहां पर्युदास पक्ष समझना चाहिये और जहां क्रियापदके साथ निपेधवाचक अञ्चयका सम्बन्ध हो षद्दा प्राप प्रसज्य पश्च समझना चाहिये । जैसे 'यहा अमनुष्य है ' इस बाक्यमें निषेधवाचक अध्यय ध्या का सम्बाध वस्तुपाचक • मनुष्य • के साप है, इसलिये इस वाक्यका अर्थ हुआ • मनुष्यको छोडकर और मोई पशु आदि है ' यहा अमावसे फिसी दूसरी पीजका सद्भाव स्वीहन है इसलिये यह पर्युदास कहलाया । यहां मनुष्य नहीं है 'इस बाक्यमें निषेधवाचक ' नहीं ' का सम्बाध । है ' कियापदके साथ है इसलिये यह प्रसच्य कहलाया और इस बाक्यका अर्थ निर्फ " मनुष्यका अमान " हुआ, किसी द्सोरका सद्भाय नहीं ।

 इस जाल्जें कोई मार्गदर्शक मनुष्य नहीं है क्योंकि यहां है । इस अनुमानमें व्यापक्षके अभावसे व्याप्य-मनुष

का अभाव सिद्ध किया गया है । उपलब्ध्यात्मक भेदोमें ' व्यापक ' का भेद नहीं रक्खा गया या क्योंकि व्यापककी उपलिधमें ध्याप्यकी उपलिध होनेका नियम नहीं है । मनुष्य होनेसे ही कोई मार्गदर्शक ब्राह्मण या क्षत्रिय नहीं हो सकता । अनुपलब्ध्यात्मक के भेदोंमें व्याप्य का भेद नहीं रक्खा गया क्योंकि व्याप्यकी अनु-पलिधमें व्यापककी अनुपलिधका नियम नहीं है । ऐसा नहीं कहा जा सकता कि यह ब्राह्मण नहीं है इसलिये मनुष्य भी नहीं है ।

इस बीमार आदमीका ज्वर वैसा नहीं रहा क्योंकि अब शरीरमें वैसी गर्मी नहीं है। शरीरमें गर्मी आजाना ज्वरका कार्य है। इस कार्य की अनुपलब्धिसे हम कारणकी अनुपलब्धि का अनुमान करते है। साधारणतः कार्यके अभावमे कारणका अभाव नहीं होता, लेकिन कोई कोई कार्य ऐसे है जो अपने अभावमें कारणके अभावका नियम रखते हैं। किसी बीमार आदमीके शरीरकी गर्मी घटनेसे ज्वरके घटनेका अनुमान करना सत्य है। ऐसे ही स्थलोपर कार्योनुपलब्धि, कारणानुलब्धि की साधक है।

- 'यहां धुआँ नहीं है क्योंकि अग्नि नहीं है ' इस अनुमान में कारण की अनुपलन्धिसे कार्य की अनुपलन्धि सिद्धकी गई है । कारणके अभावमे कार्यका अभाव होना ठीक ही है ।
- " इसके बाद शकटका उदय न होगा क्योंकि कृत्तिकाका उदय नहीं है " इसमें पूर्वचरकी अनुपल्लियसे उत्तरचरकी अनुपल्लिय सिद्ध की गई है। " इसके पहिले भरणिका उदय नहीं या क्योंकि कृत्तिकाका उदय नहीं है " इस अनुमानमें उत्तर— चरकी अनुपल्लियको अनुपल्लियका अनुमान किया

88

जचा होना एक साथ भी क्रियाएँ हैं इसल्ये एक की अनुपर्शन्धमें दूमरे भी अनुपर्शन्य मिद्र की गई । हेनुक्ता चीषा भेद विरुद्धानुपर्शन्य अर्थात् प्रतिरेषरप्पिपि साधक है । इसके सिर्फ तीन ही यह हैं (१) जिरुद्धानार्यानुपर्शन

द्वितीय अध्याय ।

(२) निरुद्धफारणानुपज्ञिय (३) विरुद्धसमावानुपल्लिय । ये तीनों विधिसाधक हैं। "यह आदमी बीमार टै क्योंकि इसकी नाडी टीक नहीं चलती?" बीमारीका निरोधी स्वार्क्य है उसका कार्य है नादीका शिक चलना, वह यहां उपलब्ध नहीं है इसलिये बीमा-रीका अनुमान वित्या जाता है।

ं यह मनुष्य दुर्गा है न्योंकि इसकी इंच्छिन यस्तु नहीं मिन्दर्शा है ' दुख्या जिरोधी सुरा है, उनका कारण है इंच्छित यरपुष्के प्राप्ति, यह यहां भीजूद नहीं है इसिटिये दुराका अनुमान किया जाता है।

षानु अनेपातामक है, क्योंकि एकातरम्बर की उपअधि मही दीती। अनेकातका विरोधी एकात्त है उसकी अनुपर्याध्य यहां भीति है।

मध-अविरदानुप्रकृष्य के जिसप्रकार सान भेद किये,

मामवार आदि दिनोमें पूर्वपता उत्तवाताकी करवना करके उदाराण

१९ - नाशर द्वासिकास्य के जिसमयतार सात भद किया १ नक्षणेकी पूर्वभागा उत्तर सत्ता की स्थानने स्थाने में साधारण पाटकी की अपूर्वन वर्ता है हमारिये की ज्योतिषका ज्ञान न रसते हों से ग्रीवार

दष्ट । जहां कारणसे कार्यका अनुमान किया जाय वह 'पूर्ववत्'। जहां कार्यसे कारणका अनुमान किया जाय वह 'शेषवत्'। कार्य कारणको छोड़कर अन्य साधनसे साध्यकी सिद्धि की जाय वह सामान्यतोदष्ट ।

उपर्युक्त तीनों पारिमाषिक शन्दोका अर्थ दूसरे ढंगसे भी किया जाता है। पूर्ववत्—केवलान्वयी। शेषवत्—केवल्व्यतिरेकी। सामान्य —अन्वयव्यतिरेकी। लेकिन यह अर्थ कुछ ठीक नहीं जचता क्योंकि अन्वयको पूर्व और व्यतिरेकको शेष कहनेमे कोई खास कारण नहीं मिलता। दूसरी वात यह है कि केवलान्वयी और केवल्व्यति—रेकी भेद भी ठीक नहीं मालूम होते। हमारी समझमे तो इन्हें भी अन्वयव्यतिरेकी मानना चाहिये। क्योंकि केवल अन्वय और केवल व्यतिरेकसे व्याप्तिका ठीक निश्चय नहीं हो सकता। और जहां व्याप्तिका ठीक ठीक निश्चय होता है वहां अन्वय और व्यतिरेक दोनों ही दृष्टान्त मिल सकते हैं। यहां हम अपने क्तव्यको कुछ स्पष्टतांसे रखदेना उचित समझते है।

केवलान्वयी हेतु उसे कहते है जिसका निश्चायक सिर्फ अन्वय् दृष्टान्त हो । जैसे जीव, अनेकधर्मात्मक है क्योंकि सत् है । जो सत्रूप होता है वह अनेकधर्मात्मक होता है, जैसे—पृथ्वी आदि । अव अगर इसकी व्यतिरेक व्याप्ति मिलायी जाय तो वह भी मिल सकती है जैसे—जो अनेकधर्मात्मक नहीं है वह सत्रूप भी नहीं है जैसे—खरविषाण । कहा जाता है कि खरविषाण तो

जैनन्यायके ग्रंथोंमें इन पारिभाषिक शब्दोंका प्रयोग नहीं किया गया है। रिभाषिक शब्दोंके विषयमें कुछ कहना अनावश्यक है।

हमोर ग्याउसे उमे यहा इसीटिय दशन्त मानना चाहिये कि यह अयस्त है ! क्योंकि असत्वे हिये तो अयस्त ही हप्यातरूपमें डपरियन की जायगी, न कि बस्तु। यह बात भी नहीं है कि दशन्त हरपुर्ने रारियाणका प्रयोग न किया जाता हो <sup>ग</sup> विशेयरहित

सामा य गर्नियाणके समान है सामान्यरहित विशेष धरनियाणके समीन है " इत्यादि स्थानोंमें दारविपाण के द्वारा यस्तका विनेचन इत्रा दे । इमिटिये म्यनिरेकत्यातकी न्यपेमें खरिवपाणका उद्घेख होना आपरिकानक नहीं है । हां । अन्यय दृष्टा तके रूपमें उसका

प्रयोग न होता चाहिये । क्योंकि अवयदशातमें साधाका सद्भाव भारताया जाता है, जब कि व्यतिरेक्ने अभाव । वेषउर्याभेषी देत उसे पहते हैं जिसका निधायक सिर्फ ब्यारा इटान्त हो । जिन्दे शरीरमें आया है क्योंकि उसमें प्राण

🖁 । ज्हां भागा नहीं है यहां प्राण भी नहीं है । जैसे-युसी टेयुड भादि। मदा जाना दै कि यहां व्यतिरेक्ष दछात तो मिछ गया परना आवय दशाल नहीं है, क्योंकि जिन्दे दारीरके अतिहिक भीर पदी आता हो नहीं संपत्ती, जिसे अन्वयद्यात बनारें। कर निर्मा कि दे इसीरको ही हछात रूपमें उपस्थित किया जाय ले बद्द पराने भीतर है। कद्म जायगा । इसने गाइम हुआ कि यहाँ अन्यय गडी दे परा । इसके पदिने दमें यह भी देग देना चाहिये

१ निर्धि है शामाचे मवेशसस्त्रियाणवत् । सामा यरितावाध तिरापानपुरुष दि । तर्पायस्यतीकार्वे बारपाके पुत्रको व्यक्तिक दृष्टाना मनामा है । प्रमाणार्वी, कीशांविर्देणसर्वीयामा प्रमाणाधनात की द्वार

ांकि यह अनुमान ठीक है या नहीं । इस अनुमान में जिन्दा शरीर ·पक्ष है उसमें आत्माका सद्भाव सिद्ध करना है इसलिये वह साध्य है। पक्ष और साध्येमें इतना अन्तर है कि पक्ष तो सिद्ध होता है और साध्य असिद्ध होता है। इसिटिये माळूम हुआ कि अनुमान करनेवालेको जिन्दे शरीरका पता तो है, परन्तु उसमें आत्माका पता नहीं है । अगर उसे आत्माका पता नहीं है तो उसने कैसे समझा कि यह जिन्दा शरीर है ? जिन्दे शरीरका मतलव या छक्षण आत्मासिहत होना है। यह कैसे हो सकता है कि उसे लक्ष्य ( जिन्दे शरीर ) का पता तो हो और लक्षण ( आत्मासहित होना ) का पता न हो । इसिलये मानना पडेगा कि उसे दोनोंका ( रुक्ष्य और रुक्षण ) का पता है । तब कहना चाहिये कि यहां हेतु सिद्धसाधन हेत्वाभास बन गया, क्योंकि इसका साध्य पक्षके समान सिद्ध है। अगर यह कहा जाय कि यह अनुमान उनलेगों। ( चार्वीक आदि ) का खण्डन करने के लिये है जो जिंदा शरीर मानकर आत्माका अस्तित्व नहीं मानते । तो यह कहनाभी ठीक नहीं है क्योंकि उनके मतमें जिन्दे शरीरमें या किसी भी जगह आत्माका सद्भाव सिद्ध करना बाधित है इसलिये उनकी दृष्टिमें यह हेतु कालात्ययापदिष्ट (वाधितविषय) कहलाया। अगर हम किसी दूसरे प्रमाणसे उनके प्रमाणका खण्डन करके आत्माका अस्तित्व सिद्ध कर दें तो उन्हें दूसरे प्रमाणसे हैं। आत्माका सङ्गाव मानना पडेगा । इसलिये यह अनुमान निरर्थक ही रहेगा । जब वे दूसरे प्रमाणसे आत्माका अस्तित्व स्वीकार करलेंगे तब उनके मतमें भी जिंदाशरीर और आत्मासहित शरीर एक ही बात कहलायगी इसलिये यह हेतु फिर सिद्धसाधन हेत्वामास कहलाने लगेगा । हां !

शरीरमें आत्मा है क्योंकि प्राण हैं " तो यह अनुमान ठीक कह-छायगा टेकिन ऐसी हालतमें इसका अन्वय दृष्टान्त भी इस शरीरको छोडकर दूसरा शरीर मिछ जायगा । अगर यह कहा जाय कि जो छोग वृक्षोंमें जीवन तो मानते हैं

छैकिन आत्मा नहीं मानते उनके खण्डनके टिये यह अनुमान बनाया गया है। खैर! यदि इस रूपमें यह अनुमान जीचत भी मानिटया जाय तो यह अन्वयन्यतिरेकी हो जायगा । क्योंिक घ्यतिरेकतो मिलताही है । अन्यय भी इसक्एमें मिलेगा कि ' जहा

जहां प्राण हैं यहा वहा आत्मा है, जैसे-हम छोगोंका शरीर । कहा जा सकता है कि हम छोगोंका शरीर मी तो जीवित शरीर है इसलिये पक्षके मीतर आगया। उसे दृष्टान्त कैसे बना सकते हैं ह

यहा हमें अन्वयदृष्टान्तके एक्षणपर विचार करना चाहिये । जहां साम्य और साधनके रहनेका निथय हो उसे अन्वय दएान्त कहते हैं। हमें अपने शरीरमें साध्य ( आत्मा ) साधन ( प्राणादि ) के होनेका

निश्चय है इसिटिये इसे द्रष्टान्त कहनेमें कोई आपत्ति नहीं है । अगर हमारा शरीर पक्षके भातर शामिल किया जायगा तो हमारे शरीरका

मात्मा साध्य कहलयमा । और साध्य होता है असिद्ध, इसलिये हमें अपने शरीरमें भी आत्माकी असिद्धि मानना पढेगी जो कि ठीक नहीं है। अप बात यह रह गई कि सा शरीरोंको पक्ष बनाया जाय या

भपने शरीरोंको छोडकर बाकी शरीरोंको । यथि सिद्धि तो वाकी

शरीरोंमें ही करना है परन्तु सन शरीरोंको पक्ष ननानेमें भी कुछ हानि नहीं है। क्योंकि अपने शरीरमें आत्मा सिद्ध होनेपर मा

सर शरीरों में असिद्ध है। जैसे किसी जगह दस आदिमयों में दो

हिन्दुओका निश्चय हो तो हम यह कहसकते हैं कि वहां दस हिंदुओंका निश्वयं नहीं है । इसीतरह कुछ शरीरोंमें आत्माका निश्चय होनेपर भी सव शरीरोंका अनिश्चय कहा जा सकता है जिससे ' सब शरीर ' पक्ष, और ' कुछ शरीर ' सपक्ष वन सकते हैं । इसलिये यहां अन्वयन्यीतरेकी हेतु है । इसीप्रकार "सव परिवर्तन शील है, क्योंकि सत् है " इस अनुमानमें भी हेतु अन्वय न्यतिरेकी है, क्योंकि खरविषाण आदिक न्यातिरेक दृष्टान्त और वस्नादि अन्वय दृष्टान्त हैं । अगर खरविपाणादिको असत् होनसे ध्यतिरेक दृष्टान्त और वस्नादिको पक्षके अन्तर्गत मानकर अन्वय दृष्टान्त न माना जावे तो इस अनुमानमे हेतु, निरन्वयन्यतिरेकी मानना पड़ेगा। यह चौया भेद किसीने भी नहीं माना है। जिस प्रकार निरन्वयन्यतिरकी भेद नहीं माना जाता है उसीतरह केवलान्वयी और केवलव्यतिरेकी भेद न मानना चाहिये।

अनुमानके भेद — अनुमानके मुख्य अंगोंका निरूपण हो चुका है। उनके जितने भेद होगे वे अनुमानके भी भेद कहे जावेंगे। छेकिन यहां पर दूसरी ही दृष्टिसे अनुमानके दो भेद किये जाते हैं (१) स्वार्थानुमान (२) परार्थानुमान। ज्ञानात्मक अनुमान को स्वार्थानुमान और वचनात्मक अनुमानको परार्थानुमान कहते हैं परार्थानुमानका उपयोग शास्त्रार्थ या बातचीतके समय किया जाता है। इनमें परार्थानुमानको वास्तवमें प्रमाण ही न कहना चाहिये

१ एक सत्त्वेपि द्वयं नास्ति ।

२ 'परीक्षामुख भी इन भेदोंका जिकर नहीं है परन्तु टीका ग्रन्थों में इनका उल्लेख पाया जाता है । न्यायदर्शनमें भी इनका उल्लेख हैं । वह कि इस विषयपर विचार करना चाहिये।

क्योंकि हम पहिले कह चुके हैं कि वास्तवमें प्रमाण ज्ञानात्मक ही है। हा ! प्रमाणका साधक होनेसे अन्य वस्तु भी उपचारसे प्रमाण मानी जा सकती है इसीछिये यहा शब्दात्मक परार्थानुमान भी प्रमाणका भेद माना गया ।

अनुमानके अग-अनुमानके निषयमें हमने अभी तक तीन चीजों ना उद्घेष किया है (१) पक्ष (२) साध्य (३)

हेत । ये तीनों अनुमानके अग कहलाते हैं । इन्हीं तीनोंमें अनुमान रूपी शरीर पटा हुआ है। अगर हम तीनके बदले दी अग मानें सो भी काम चल सकता है। इसका मतलब यह उहाँ है कि किसी एक अगकी अलग कर देना चाहिये. क्योंकि उपर्यक्त तीन

चैजिं अनुमानमें इतनी आपस्यक हैं कि उनमें काट छांट की गुजा-इश नहीं है। तीन अगके दो अग जनाने के लिये यहा सिर्फ इतन। ही किया जायमा कि पक्ष और साध्यको एक ही अम मान छेंगे। इसका कारण यह है कि पक्ष, धर्मी कहजाता है और साध्य, धर्म महत्वाता है। धर्म और धर्मीको एक ही अग कहें तो सुछ अनुचित नहीं है । इमतरह अनुमानके दो अग रहे, पक्ष और हेत । अपया अनुमानके दो अग, दसरे शब्दोंमें बएना चाहिय साप्प और सार्थन हैं । अनुमान का काम है एक वस्तु ( सापन )

१ बोउचारमें साधन और हेतु, दोनाका एकही मतडप समझा जाता है। हेकिन जब पगर्यानुमानके अंगोर्भ हेतुका उद्देश किया गाता है

तब बचनात्मक (साधनके बचन ) को हेत करने हैं । इसीतरह दृष्टान्त और उदारग्णका भी बोठपाटमें एक ही मनठप तिया जाता है परन्तु पर्यानुनानके अंगोर्म उदाहरणका अर्थ होता है ' हहान्त्र का वयन र अर्थात् स्थातिपूर्वक हष्टान्तके वातनको उदाहरण कटन है ।

से दूसरी ( साध्य ) का ज्ञान करा देना। इसिंख्ये ये दो है अनुमान के अंग कहलाये। लेकिन यहां यह स्मरण रखना चाहिये कि साध्यके भीतर पक्ष शामिल है, क्योंकि हम पहिले कह चुके हैं कि अनुमानमें धर्म सहित धर्मी साध्य है, न कि अकेला धर्म। धर्म और धर्मीको जब इम शब्दोमे कहते हैं तब वह परार्थानुमानका अंग कहलाता है । इसका नाम 'प्रातिज्ञा 'है । यह नाम विलक्कल सार्थक है क्योंकि इस वाक्यके द्वारा किसी वस्तुको सिद्ध करने की प्रतिज्ञाकी जाती है। इस तरह स्वार्थानुमानके पक्ष और हेतु, तया परार्थानुमानके प्रतिज्ञा और हेतु, ये दो अंग कहलाए। कोई कोई, परार्थानुमानके उदाहरण, उपनय और निगमन ये तीन अंग और भी मानते हैं इस प्रकार उनके मतसे पांच अंग है। तीन का स्वरूप आ चुका है। हेतुके दुहराने को उपन्य कहते है। जैसे-इस प्वतमें अग्नि है क्योंकि घुआँ है जहां घुआँ है वहां अग्नि है। जैसे-रसोईघर, जहां अग्नि नहीं वहां धूम नहीं, जैसे-तालाव। " पर्वतमें घुआँ है " यह उपनय है। प्रतिज्ञाको दुहराना निगमन कहलाता है जैसे " इसलिये इस पर्वतमें अग्नि है " अगर सनने वाला अल्पबुद्धि हो तो पांचोका प्रयोग करना अनुचित नहीं कहा जा सकता । किसी किसीने चार और तीन अवयव भी माने हैं । इस विपयमें कोई एकान्त पकड़ना अनुचित है। श्रोता की जैसी योग्यता हो उसीके अनुसार प्रयोग करना उचित है। यहां इतना कहदेना आवश्यक है कि उदाहरण उपनय निगमनका च्योग, समझनेके सुमीते के लिये है। वास्तक्षमें ये अनुमानके अंग हैं । अंगका मतलव है हिस्सा । उदाहरण आदिक नके हिस्से नहीं हैं किन्तु सहायक मात्र हैं । इसलिये

आदिभी अग न समञ्जा चाहिये।

द्वितीय अध्याय ।

वैसे पक्ष हेतु अनुमानके अग हैं। जिसप्रकार वस्न आदि हमारे छिये आपश्यक होनेपर भी अग नहीं हैं उसी प्रकार उदाहरण

अनुमानके इस उन्ये िनेचनसे माञ्चम हुआ होगा कि यह एक जबर्दस्त प्रमाण है । इसकी उपयोगिता भी बहुत अधिक है । जोक ज्यवस्त प्रमाण है । इसकी उपयोगिता भी बहुत अधिक है । जोक ज्यवस्त प्रयोग अदाज या समायना अधिमें भी करते हैं । जोसे "मेरा अनुमान है कि वह आज आयगा " इसका मतञ्ज है आनेकी सम्मायना । ऐसे प्रयोगको प्यानमें रख कर न्यायकाल से अपिरिचित छोग अनुमान की प्रमाणिकता में सन्देह थरते छगते हैं । परन्तु यह सन्देह व्यर्थ है । वस्मिक अनुमान एक जबर्दस्त हेतुप अवज्यन्ति है । जो कर्माण कमी कमी छोज नहीं उत्तरता, इसका कारण है कि हमें है खानामें हेत्यन अम हो जाता है । इसप्रकारका अम अनुमानमें

आगम (द्यास्ट्र)—िमसी प्रामाणिक (आरत) पुरुपके पचन सादिसे जो ज्ञान होना है उसे आगम अथवा शास्ट्र यहते हैं 1. पार्मिक प्रपोमें आप्तके तीन विशेषण बताये जाते हैं। धातराग, सर्वेग्न और हितोपदेशी। हमारे ऊपरके यहे गये रहाजमें भी थे

ही क्या, मभी तरह के प्रमाणोंमें सम्भव है। जिस प्रकार कमी कभी हमारी ओंखें तक हमें घोखा दे जाती हैं इसपरभी सभी सोन्यनदारिक प्रत्यक्ष निष्या नहीं कहे जा सकते, उसीतरह

अनुमानको भी मिध्या नहीं कह सकते ।

तीनो विशेषण घटते है, क्योंकि जब कोई पुरुष हमारी बातका ठीक ठीक उत्तर देता है तब वह हितोपदेशी कहलाता है। हमारे प्रश्नके उत्तर के विपयमें उसे पूरी जानकारी है इसिल्ये वह सर्वज्ञ है। हमारे साथ उसे कोई कपाय (रागद्वेष) आदि नहीं है • इसिळिये वह वीतरांग है। इन तीन विशेषणोमें यदि अन्तका विशेषण हैं। कहा जाय तो भी काम चल सकता है, क्योंकि हितापदेशीके भीतर ही वीतराग और सर्वज्ञ शामिल है। जो वीतराग और सर्वज्ञ नहीं है वह हितोपदेशी भी नहीं हो सकता है । वात यह है कि सच बोलनेके लिये दो बातोंकी अत्यन्त आवश्यकता है । ज्ञान और अकषायता । जब मनुष्यमें ज्ञानकी कमी होती है या कोई कषाय रहती है तभी वह झूठ बोलता है । जैसे--किसी अपिर-चित स्टेशनपर पहुँच कर आप किसी गाड़ीवालेसे पूछें कि अमुक स्थान कितनी दूर है तो वह अधिक भाड़ेके छोमसे पासके स्थानको भी दूरका बता देगा। यहां छोमकपायके वश होकर झूठी बात बोली

१ धर्म शास्त्रोंमें जो वीतराग सर्वज्ञ और हितोपदेशी की व्याख्याकी जाती है; वह 'पूर्णआप्त' के लिये की जाती है लेकिन न्यायशास्त्रमें तो मामूली वार्तालापको भी आगम कहा जा सकता है इसिलये यहां उसीके अनुकूल इन शब्दोंकी व्यापक व्याख्या की जाती है। न्याय शास्त्रमें लिखा है ''यो यत्रावश्चकः स तत्राप्तः " अर्थात् जो मनुष्य जहां पर धोखा नहीं देता है वह मनुष्य वहांपर आप्त कहा जाता है।

२ धर्म ग्रन्थोंमें हितोपदेशीके स्वरूपमें वीतरागता और सर्वज्ञता काभी उद्घेख करते हैं 'परमेष्ठी परंज्योतिर्विरागो विमलः कृती । सर्वज्ञो उनादिमध्यान्तः सार्वः शास्तोपलाल्यते' यहांपर " विरागः " और " सर्वज्ञः" ये दोनों विशेषण दिये हैं।

सबसे अनिक कप्ट हुआ ' यह मायाकपाय की झुठ कहलायी । एक शासमाजी मनुष्य भी जन किसीसे कहता है तेरा खन पीछगा यह क्रीप सम्बंधी झूठ वात है। वह मेरे साम्हने क्या चीज है चाहू तो चुटनीसे मसल्दू 'यह मान सम्बंधी झुठ है। एक आदमी चला जाता है किसीने मजाक उडाने के लिये कहा तेरा कपड़ा गिर गया यह हास्य सन्ताधी झुठ है। पुत्रके भरेपेट मोजन करछेने पर्भा माता कहती है दले तो अभी कुछ भी नहीं -पाया, गानेवाछे तो इतना एक कीर में खाजाते हैं यह रेति (प्रेम) सम्प्रधी झुठ है । किसी आदमीको कोई चीज खानेमें अच्छी नहीं मार्म होती तन वर उसके नियममें कहता है कि वह चीज मनुष्योंके वाने छायक ही नहीं है यह अरति सम्बाधी झूठ है। कोई मनुष्य रजमे बहता है 'इससे तो मर जाना अच्छा । यह शोक सम्याधी झूट है। छडका कोई उपदव करता है और डरके मारे पहता है 'मैं तो वहां गया भी नहीं' यह मय सम्बन्धी झुठ है । जगह रहनेपर भी जि.मी ग दे मनुष्यसे हम कहते हैं ' मत आओ ! यहां जगड नहीं है, यह जुगुप्सा [ घृणा ] सम्बन्धी झूठ है। काम वासना के बशमें होकर झूठ बोलना वेद सम्बर्धा झुठ है। रा उदाहरणोंने माञ्म होगा कि जन वकाम किमा क्यायकी सम्भावना अपवा निश्चय हो तम उसकी वातका विश्वास न करना 🕽 बोज चाउँ रति शब्दका 'गैदला प्रेम' अर्थ किया जाता है । हेविन

शासे।में रतिशन्दका अर्थ प्रेम दिया है। जिसको बोल चार्ट्स गैदला प्रेम करते हैं उमे शास्त्रामें बंदकपाय ( सीवेद...प्वद, नपुमक्येद ) कहा है ।

चाहिये। ऐसा भी हो सकता है कि उसमें कपाय तो हो लेकिन जो वात वह कहरहा है उसके साथ उस कपायका कुछ सम्बन्ध न हो, ऐसी हालत में कपाय रहनेपर मी प्रामाणिकता में कोई अङ्चन नहीं है। जिस प्रकार मनुष्य कपायेंकि वशमें होकर झूठ बोलता है उसी प्रकार अज्ञान [ मिध्याज्ञान ] के वशोंम होकर भी झूठ वोलता है। अमुक ग्राम यहां से कितनी दूर है ऐसा पूछने पर किसीने कह दिया आठ मील है यद्यपि था दस मील, लेकिन उसे आठ मीलका ही निश्वय या, यह अज्ञान सम्बन्धी झूठ कहलाता है। जहां इन दोनों कारणोमेंसे एक भी कारण न होगा वहां कोई मिथ्याभापण नहीं कर सकता । जैसे-हमने किसी स्टेशन मास्टरसे पूछा कि अमुक स्थानके टिकिटका दाम क्या है ? इस पर जो वह उत्तर देगा उसके ऊपर हम विश्वास कर हेंगे, क्योंकि टिकिटके दाम वतलाने में अज्ञान या कषायकी सम्भावना नहीं है। इस ज्ञानको हम आगम अथवा शाब्द प्रमाण कहेंगे। कहा जा सकता है कि बहुत कुछ जांच करने पर्भा किसीके सच बोलनेका विश्वास करना कठिन ही है, इसलिये आगमको प्रमाण ही न माना जावे तो क्या हानि है ? इसका उत्तर यह है कि अगर आगम अप्रमाण माना जावे तो उसका अवलम्बन लेकर किसी निश्चित रूपमे काम न करना चाहिये। परन्तु देखा जाता है संसारका बहुतसा व्यवहार आगमके सहारे चलता है। अगर आगमको प्रमाण न माने तो सब मनुष्योको बोलचाल बन्द कर देना पड़ेगा, इस हालतमे एक दिन भी काम चलना मुश्किल 🧚 । रही अप्रमाणता की सम्भावना, सो यह तो सभी प्रमाणोके

साय है । प्रप्यक्ष भी इस सम्भावनासे खाळी नहीं है इसिंठिये इसेंमें सिर्फ आगमका ही क्या अपराध है 2

है ' घडा छाओ ' और कोई आदमी घडा छेकर आता है तय

द्वितीय अध्याय ।

प्रश्न-शब्दके द्वारा हमें अर्थका ज्ञान कैसे होता है? उत्तर-संतेतमे । जब किसी बालकके साम्हने कोई कहता

वह बालक उस बाक्य का अर्थ समझ जाता है। अमी वह वाक्यका अर्थ समझा है ' वडा 'और 'छाओ ' इस पदींका बुदा बुदा अर्थ नहीं समझा। दूसरी बार जर फिसीने कहा ' पुरुषक छाओ ' और कोई आदमी पुरुषक छाया। तम बाउक सोचना है कि यहा किया तो एकसी रही है परत चीज बदल गई है, इससे वह लाओ किया पदका, पुस्तक तथा घडा सजापदका अलग अलग अर्थ मगन्न जाता है। धीर धीरे यह भाग तरीकोंसे भी सकेन प्रहण करने छगता है यही संकेत आगम प्रमाणका मुख्य या निशेष साधक है ।

प्रथ-जिन शब्दोंमें सकेत प्रहण किया जाता है वे शब्द मपा मदा बने रहते हैं । यदि बने रहते हैं तो सून क्यों नहीं पटते । यदि नदी बने रहते ई तो एकका सकेत दूसरे में कैसे काम भाता है।

उत्तर--रान्द सदा नहीं वने रहते, किन्तु सहगतास एक शम्द्रका संकेत अनेक जगह कापमें आता है। जैसे-एक धार एक गाय को देखका अन्य गायोंको भी इम गाय समझते हैं उसी प्रवार एक जगहका संकेत भी सहराना के कारण अनेक जगह माम भागा है।

प्रश्न-क्या आगम प्रमाण वचनसे हैं। होता है ?

उत्तर—नहीं । जिन जिन कार्योंसे मनके भाव दूसरों पर प्रगट किये जाते हैं वे सब आगम के साधक हैं । इसिल्ये अगर कोई आप्त, हाथ आदिके इशारेसे कोई बात समझाता है तो उस इशारेसे जो हमे ज्ञान होगा वह भी आगम प्रमाण कहलायगा । इसीप्रकार पुस्तक आदि पढ़नेसे जो ज्ञान होता है वह भी आगम प्रमाण है ।

स्मृतिसे टेकर आगम तक सभी प्रमाण, परोक्षके मीतर शामिल किये जाते हैं इसलिये प्रत्यक्ष और परोक्ष इन दो मेदोंमें सकल प्रमाणोंका सङ्ग्रह हो जाता है। कोई कोई लोग प्रत्यक्ष, अनु-मान, शाब्द, उपमान, अर्थापत्ति, अभाव, संभव, ऐतिहा, इस प्रकार आठ प्रमाण मानते हैं। आदिके चार प्रमाणों के स्वरूपका वर्णन हो चुका है। वाकी चारका यहां लिख देते हैं जिससे माल्यम होजाय कि ये आठ भेद कहां तक ठीक हैं।

एक चीजके ज्ञानसे जहां दूसरी चीजकी कल्पना करना पड़े या एक वातके कहनेसे दूसरी वात आपसे आप सिद्ध हो जाय उसे अर्थापत्ति कहते है। अनुमानसे अर्थापत्तिमें दो विशेषताएँ मानी जाती हैं। इसमे पक्षधर्म नहीं होता और अविनाभाव सम्ब-न्धका ज्ञान भी पहिलेसे नहीं होता अगर पहिलेसे हो भी तो उसकी कुछ उपयोगिता नहीं रहेती। जैसे नदींके पूरको देखकर कल्प-

१ पौराणिक ।

२ अथीदापद्यते इति अथीपात्तिः । सत्सु घनेषु वृष्टिरित्युक्तेऽसत्सु घनेषु वृष्टिर्न भवति ।

३ अविनाभाविता चात्र तदैव परिगृह्यते । न प्रागवगतेत्येवं सत्यप्येषा न कारणम् ।

वहा पुर नहीं देखा गया है । वहा अविनामात्र सम्बन्धका ज्ञान भी पहिलेसे नहीं था। निना वर्षाके पुर आ नहीं समता इसीसे तुरत यह कल्पना की गई है। जिस प्रमाणके द्वारा किसी वस्तुका अमान जाना जाने उसे अमाचनमाण कहते हैं। जिस प्रमाणके द्वारा किमी बात की सन्भावना की जाय उसे सभवे प्रमाण कहते हैं । जैसे-यह क्षत्रिय है तो बीर मी होगा । छोकप्रपादकी परम्परासे जो हमें ज्ञान होता है उसे ऐतिहा प्रमाण कहते हैं।

द्वितीय अव्याय ।

इनमें पीछेके दो प्रमाण तो ऐसे हैं जिनमें प्रामाणिकता का निधय भी नहीं हो सकता । इसिंख्ये इनके आनारपर नि सराय प्रवृत्ति भी नहीं होती। शाब्द प्रमाणमें तो वक्ताकी परीक्षा करके उसकी बात का निश्वास किया जाता है, छेकिन ऐतिहामें कोई एक वक्ता नहीं होता जिसकी कि परीक्षा की जाय। हो ! जिस प्रकार सदाय अप्रमाण होने पर भी सम्यग्ज्ञानकी प्राप्तिमें सहायक होता है उसी तरह इसे भी समझना चाहिये। अगर छोजप्रवाद शुक्र मजबूत आधार पर राडा हुआ हो तो यह शान्द प्रमाणके अ तर्गत हो जाता है। जिस प्रकार शान्दमें किसी मनुष्यको आप्त मानकर उसकी बात पर विश्वास किया जाता है उसी प्रकार यहां अनेक छोगोंको आप मानकर उनकी बातोंपर निषाम जित्या जाता है । इसिटिये यह शान्दके वाहर

मम्मवी मृय स्वाराधीनज्ञानम् । यथा सम्भवति बाह्मणे विद्या । २ इतिहोनुस्यिनिर्दिष्टप्राक्तृकम्प्रवादपारम्पर्यमेतिहास् ।

नहीं जा सकता । सम्भवमें भी संशयकी बहुत मात्रा मिली रहती है । यदि कहीं पर संशय न हो तो उसे अनुमान कहना चाहिये । जैसे, अनुमानमें साध्य साधन का अविनामान सम्बन्ध होता है उसी तरह सम्भवमें भी होता है । जैसे-उपर्युक्त उदाहरणें क्षत्रिय-और वीरताका अविनाभाव है इसिल्ये क्षत्रियरूप साधनसे -- दीरतारूप साध्यका अनुमान किया जाता है । कहने का तात्पर्य यह है कि सम्भव और ऐतिहामें संशयकी मात्रा होनेसे प्रमाणता नहीं है। यदि इनमें संशय न हो तो ये अनुमान और आगम प्रमाणमे शामिल किये जाते है। इसीलिये किसी किसीने आठकी जगह कुछ छः प्रमाणही माने है । परन्तु इसमें भी अगर विचार किया जाय तो अभावको जुदा प्रमाण माननेकी बिलकुल जरूरत नहीं है। क्योंकि प्रत्यक्षादि प्रमाणोसे अभाव जाना जा सकता है । विरुद्धोपलन्धि और अत्रिरुद्धानुपलन्धि रूप हेतुओंसे अभाव का ही अनुमान किया जाता है। इस वातको हम पहिले भी कह आये है । इसिलिये अभाव प्रमाणको माननेकी जरूरत नहीं है । इसलिये किसी किसीने कुल पांचही प्रमाण माने है। परन्तु इनमें भी अगर विचार किया जाय तो अर्थापत्तिको जुदा प्रमाण मानना कुछ ठीक नहीं मालूम होता । क्योकि वह अनुमानके अन्तर्गत हो जाता है। यद्यपि अर्थापात्तमे पक्षधर्म नहीं रहता फिर भी यह अनुमान ही है । अनुमानमें पक्षधर्म रहना कोई आवस्यक नहीं है। पूर्वचर उत्तरचर आदि हेतुवाले अनुमानोंमें

१ माहा।

२ प्रामाकर।

भी पक्षधर्म नहीं रहता। पक्षधर्म हो यान हो परन्तु जहा साधनसे साप्यकी सिद्धिकी जायगी वह अनुमान कहलायगा। अर्पापितमें भी साधनसे साध्यती सिद्धिकी जाती है इसलिये वह अनुमान ही है। अर्घापितिको अनुमानसे भिन्न करनेकेलिये यह भी कहा जाता है कि उसमें पहिलेसे न्यासिका प्रहण नहीं किया जाता । टेकिन यह कारण भी जोरदार नहीं है, क्योंकि व्याप्ति-प्रहणकी भारत्यकता दोनों जगह है, भले ही वह वर्षों पहिले हो या उसीसमय, अनुमानको इन नातेंसि कोई मतलन नहीं। हा ! अगर अर्पापत्ति, ब्यासिप्रहणके विना पदार्यको वतावे तो बह अनुमानसे नाहिर हो सकता है। परा प्रेसी हाउतमें वह प्रमाणसे भी बाहर हो जीनेगी । इसतरह प्रत्यक्ष, अनुमान, शान्द और उपमान ये चार ही प्रमाण रहजाते हैं । छेकिन इनके मीतर स्मृति. एकर आदि प्रत्यभिद्यान और तर्क प्रमाणोंका समावेश नहीं हो सकता इसडिये सनके स्थानपर एक परोक्ष प्रमाण मानना ठीक होगा निसमें सनका समावेश होसके । जो ठीम तीन ही प्रमाण मानते हैं या प्रयन्न और अनुमान दो है। मानते हैं उनको शास्त श्रीर उपमानको अनुमानके भीतर करनेकेल्यि बहुतसी खींचातानी करना पढती है । उपमेदोंके अनुसार अथना पुनरुक्ति करके प्रमाणोंकी सक्या जितनी चाहे बदायी जावे परन्तु मुख्येद तो प्रयय और परीख ये ही उचित हैं।

१ नैपायिक लोग चार प्रमाण मानते है । २ एष्टिय । २ मीस और वैद्येषिक ।

## तृतीय अध्याय ।

## प्रमाणाभास ।

जो अपने विषयको सत्य और निश्चित रूपमें सिद्ध न कर सके उसे प्रमाणाभास कहते हैं। जैसे-संशय विपर्यय आदि। 'विरोधी अनेक पक्षोंके ज्ञानको संश्रय कहते हैं। संशयका मूलरूप यही है कि उसमें सामान्य धर्मका ज्ञान तो रहता है लेकिन विशेपका नहीं रहता परन्तु उसके जानने की इच्छा रहती है। जैसे--यह सर्प है या रस्सी ? सर्प भी लम्बा होता है रस्सी भी लम्बी होती है, दोनोका समान धर्म-लम्बापन-हमें दिख रहा है, लेकिन सर्प और रस्सीके विशेष चिह्न हमे दिख नहीं रहे है इसिलेय हमारा ज्ञान दोनों ओर झुक रहा है । ऐसा तो हो नहीं सकता कि वह रस्सी भी हो और सर्प भी हो, यह तो निश्चित है कि वह कोई एक ही चीज है, इसलिये हमारा ज्ञान अनिश्चित रहता है। इसे संशय कहते है। इसी तरह जब दोया दो से अधिक विरोधी वाते सुनते है तव भी संशय होता है। जैसे-किसीने कहा जीव नित्य है दूसरेने कहा अनित्य है तीसरे को सन्देह होता है। उसे दोनों पक्षोमे द्रव्यत्व रूपसे समानता दिखती है नाकी विशेष ( नित्यत्व अनित्य ) मे सन्देह रहता है । जब अपेक्षा-मेदसे एक ही वस्तुमे नित्यत्व और अनित्यत्व सिद्ध कर दिया जाता है तब वे विरोधी धर्म नहीं रहते इसिलेये संशय भी पैदा -नहीं होता । विपरीत पक्षके निश्चयको विपर्यय कहते हैं

१ स्वविषयोपद्रशकत्वाभावात् ।

२ विरुद्धानेककोटिस्पर्शि ज्ञानं संशयः।

जैसे-सापको रस्सी समझ हेना। जिस ज्ञानका निषय दूसरे जरदर्स्त प्रमाणेस यिथत है। उसे भी प्रमाणामास कहते हैं। इसी तरह और भी अनेक प्रमाणामास समझना चाहिये। सामाय क्यमे जो प्रमाणामास (महायादि) कहे गये हैं वे विशेष प्रमाणों (प्रायश्च अनुमान जादि) के छिय भी कहे जा सक्ते हैं। साथ है। निशेष प्रमाणोंको प्रमाणामास जुदे भी हैं।

जो प्रत्यको समान माइम होता है, किन्तु प्रायक्ष नहीं है, उसे प्रत्यक्षामास कहते हैं। जैमे-एकाव प्रत्यमिकान, है तो परोध, ऐतिन प्रयक्षके समान माइम होता है इसीलिये प्रत्यक्षा-भारा है। प्रममे अनेक टोगोंने उस प्रत्यक्षके भीतर शामिल करने हो बोशिश मी को है। इसीप्रकार 'यह निकट है यह दूर है 'इपादि जा भी परोक्ष है तीमी प्रत्यक्षके समान साल्म होना है इसलिये यह मी प्रत्यक्षामास है।

नं प्राप्त होनेपर भी परोक्षका मानून हो उसे परोक्षाभास करने हैं। जैसे-प्राप्त हान अपने दासप का प्रत्यक्ष करता है किर भी बनेक लोग उसे पराश्च मानते हैं। अपना जैसे पायुका स्पर्शन लिया हारा प्राप्त होनेपर भी कोई कोई उसकी परोक्ष मानते हैं।

विस रूपमें जो बर्ड जानी गई है उससे विसी भिन्न रूपमें उत्तरा समाप बनना या उसमें सन्देह हो जाना आदि रमरणामास है। देन-देवरणकी स्मृति सहदत्तक रूपमें करना । सहराको

१ अञ्चयक्षाप भी प्रमाणाभास है। जैसे-सहतेमें चलते समय बंकड

एक समझना, एकको सदश समझना प्रत्यभिज्ञानाभास है। असम्बन्धमें सम्बन्धकी कल्पना करलेना तकीभास है। जैसे-किसी -गहेमें पानी देखकर "जहां जहां गहा है। वहां वहां पानी है" इत्यादि।

अनुमानका प्रकरण लम्बा है । इसिल्ये अनुमानाभास भी बहुत हैं । अनुमानके दो अंग वतलाये ये पक्ष और हेतु । पक्षमें साध्य भी शामिल है । इष्ट अवाधित असिद्ध ये साध्यके विशेषण हैं इसिल्ये साध्यका अनिष्ट वाधित और सिद्ध होना पक्षाभास कहा जायगा । कोई सांख्य मतका पक्षलेकर पदार्थोंकी उत्पत्ति सिद्ध करनेके लिये अनुमान बनावे तो यह अनिष्ट कहलायगा । क्योंकि— सांख्य दर्शनमें, पदार्थोंकी उत्पत्ति नहीं, अभिव्यक्ति मानी गई है ।

जिस का हेतुके रूपमें प्रयोग तो किया जाय लेकिन वह साध्यकी सिद्धि न कर सके उसे हेत्वाभास कहते हैं । हेत्वा-भास चार तरहके हैं असिद्ध, विरुद्ध, अनैकान्तिक, अकिञ्चित्कर ।

जो हेत सिद्ध न हो उसे असिद्ध हेत्वाभास कहते है। साध्य-सम भी इसी का नाम है। हेतु दो तरहसे असिद्ध होता है। या तो उसके अभावका निश्चय हो, अथवा सद्भावमे सन्देह हो। जैसे—शब्द अनित्य है क्योंकि आंखोंसे दिखता है। (चाक्षुष है) शब्द आंखोंसे दिख नहीं सकता, इसिक्चिय यह असिद्ध है। इसको स्परूपासिद्ध कहते है। क्योंकि शब्द का 'आंखोंसे दिखना 'यह स्वरूप ही असिद्ध है। जब हेतुके सद्भावमें सन्देह होता है तब उसे निश्चयासिद्ध कहते हैं। जैसे—धुआंक न

१ साध्य असिद्ध होता है। इसलिये जो हेतु असिद्ध होता है उसको साध्यसम ( साध्यसमान ) कहने लगे हैं।

६३

दिखनेपर भी धुआँकी सम्भावना मात्रसे अनुमान करना कि वहां अग्नि है क्येंकि धुओं है। असिद्धके इन दो मेदोंमें ही सभी भेद

तृतीय अध्याय ।

आजाते हैं फिर भी असिद्धके विशेष भेदोंका बहुत प्रयोग होता है इसारिये यहा उनका उल्लेख किया जाता है। जहापर हेतके

विशय और तिशेषण दो मार्गोमेंसे एक माग असिद्ध होता है वहा वह विशेष्यासिद्ध या विशेषणासिद्ध कहलाता है। जैसे-यह पुतला स्वय चल सकता है क्योंकि पेरवाला प्राणी है

यहा हेत में विशेष्य असिद्ध है क्योंकि पुतवाप्राणी नहीं है। क्षगर हेतुको उछटा करदें तो विशेषणासिद्ध हेतु होजायगा जैसे-यह पुतला स्वय चल सकता है, क्योंकि प्राणी होकर मी पैरवाला है। यहा पर ' प्राणी ' विशेषण बन गया है जोकि

असिद्ध है। कहीं कहीं निशेष्य और विशेषण दोनों असिद्ध होते 🗜 ! जैसे-यट सद्क स्वय चळ सकता हे क्योंकि पैखाळा प्राणी है यह विदोष्यविदेशपणासिद्ध कहलाया । क्योंकि सदक न तो

पैरवाळा है न प्राणी है। जहां हेतुका आधार ही सिद्ध नहीं होता उसे आश्रयामिद्ध कहते है, जैसे-अस छोक्में वडी शान्ति है. क्योंकि वहां अशांत प्राणीटी नहीं रहते । यहा हेतुका आधार

ब्रह्मचे। के ही सिद्ध नहीं है। जो हेतु किमी दूसरे आधारमें रहनेके कारण साध्यकी सिद्धि न कर सके उसे व्याधिकरणासिद्ध

कहते हैं। जैसे-शन्द अनित्य है क्योंकि घडा ष्टप्रिम है। यहां श्रिम हेत अनित्यताको सिद्ध तो करता है छेकिन कृत्रिमता तो घडेमें है उससे शब्दकी अनित्यता कैमे सिद्ध हो सकती है !

यहा इतनी यात रयाख्में रखना चाहिये कि व्यधिकरण होनेसेही रेत असिद नहीं होता । पूर्वचर उत्तरचर आदि हेत व्यधि- करणासिद्ध नहीं कहे जा सकते क्योंकि वे अपने साध्य की सिद्धि करते हैं। जो हेतु पक्षके एक देशमें ही रहता है उसे भागासिद्ध कहते हैं। जैसे-शब्द अनित्य है क्योंकि प्राणियोंके प्रयत्नसे पैदा होता है। यहां पर शब्द पक्ष है लेकिन सभी शब्द प्राणियोके प्रयत्नसे पैदा नहीं होते इसिक्रिये यह हेतु पक्षकी एक भागमे रहा और इसीलिये भागासिद्ध कहलाया । भागासिद्धसे आंशिक सिद्धि होती है इसिटिये अगर आंशिक सिद्धिसेही काम चलता हो तो इसे हेत्वाभास नहीं कहना चाहिये। जैसे-उपर्युक्त अनुमानमें यदि वक्ता कहे कि " समी शब्द न सही किन्तु कुछ शब्द तो इस हेतुसे अनित्य सिद्ध हुए, वस । मै तो शब्दको अतित्य सिद्ध करना चाहता हूं भले ही वह एक ही शब्द क्यों न हो ? " ऐसी हालतमे भागासिद्ध दोष निर्वल हो जाता है। कोई हेतु निरर्थक विशेष्य अथवा निरर्थक विशेषणवाले होनेसे भी असिद्ध विशेष कहलाते है। जहां विशेष्य असिद्ध हो उसे व्यर्थ विशेष्यासिद्ध हेत्वाभास कहते हैं । जैसे-परमाणु अनित्य हैं क्योंकि कृत्रिम होकर भी सामान्य वाले हैं। यहां पर परमाणुकी कृत्रिमता तो असिद्ध है और उसे सामान्यवाला बतलाना निरर्थक है क्योंकि प्रमाणुकी अनित्यताके साथ सामान्यका कुछ सम्बन्ध नहीं है और न इससे कृत्रिमतामे कुछ खासियत आजाती है । यहांपर सामान्यवालापनको कृत्रिमताका विशेष्य वनादिया था इसल्ये यह हेतु विशेष्यासिद्ध है । अगर इसी हेतुके विशेष्यको विशेषण और विशेषणको विशेष्य बनादे तो हेतु व्यथिविशेषणासिद्ध कहलाने लगेगा, क्योंकि ऐसी हालतमे न्यर्थ पड़ने वाला सामान्यवा-:न विशेषण वन जायगा।

जाते हैं। इन दोपोंके प्रयोगसे हेतु असिद्ध हो जाता है इस-ियं इन्हें भी असिद्ध हेलाभासके भीतर रख सकते हैं। जटापर हेतुको सिद्ध करनेके लिये दूसरा हेतु दिया जाय और दूसरे हेतुको सिद्ध करनेके छिय फिर पहिला ही हेतु उपस्थित किया जाय उसे अन्योन्याश्रय दीप कहते है । अथना जहा हेतको सिद्ध

करनेके दिये साध्य ही हेतु बना दिया जाय उसे अन्योन्याश्रय दोप कहते हैं। जैसे-आफारा अनित्य है, क्योंकि कार्य है। यहा आकाशनी कार्यता असिद्ध है इसल्यि इसे सिद्ध करनको अनुमान बनाया ' आकाश कार्य है क्योंकि अनित्य है ' । इसतरह यहा पर अनित्यताकी सिद्धि कार्यतासे और कार्यताकी ।सिद्धि अनित्यतासे की जाती है । पहिछे अनुमानमें अनिस्पता साध्य थी और कार्यता हेत, दूसरे अनुमानमें कार्यता साध्य हो गई और अनि-त्यता हेत. इसक्रिय दोनों की सिद्धि न होसकी और यहां अन्यों-न्याश्रम (परस्पराश्रय≔इतरेतराश्रम) दोप कहळाया । जहापर तीनसे अधिक देतुओं की सिद्धि एक दूसरेके ऊपर अवलियत हो जाता है उसे चक्रक दोव कहते हैं। जैसे-आकाशमें रूप है क्योंकि स्पर्श है, आकाशमें स्पर्श है क्योंकि गध है, आकाशमें गध है क्योंकि रूप है, यहापर रूपकी खिद्धि स्पर्शसे, स्परीकी सिद्धि गयसे, गयबी सिद्धि रूपसे की गई है, टेनिन इसतरहसे तीनों ही असिद्ध हो जाते हैं। जहांपर उत्तरीत्तर नयी नयी पृछी धन्यनाएँ बरना पहें और यन्यनाओंका अन्त न हो उसे अनवर्रधा दोन यहते हैं। जैसे-यह पृथ्यी है क्योंकि इसमें पृथ्यीत्य १ अमामाणिकानन्तपदायपरिकत्यनया विमान्त्यमावीऽनवस्था ।

है, इसमें पृथ्वीत्व है क्येंकि पृथ्वीत्वत्व है । इस प्रकार नये नये मिथ्याधर्मी की कल्पना करना अनवस्था है। इन तीनों दोपोंका प्रयोग कार्यकारण उक्ष्यलक्षण आदिमें भी होता है । जैसे-यह घोड़ा किसका है ! जिसका में नौकर हूं । त् किसका नौकर है ! जिसका यह घोड़ा है । यह अन्योन्याश्रय दोप कहलाया । अगर इसीको तीन या उससे अधिक प्रश्नें। पर अवलिम्बत करदें तो चक्रक दोष हो जायगा। जैसे-यह किसका घोड़ा है ? जिसका मैं नौकर हूं। तू किसका नौकर है श्जो इस गांवमें सबसे वड़ा धनिक है । इस गांवमें सबसे वड़ा धनिक कीन है ? जिसका यह घोड़ा है। यह चक्रक दोष कहलाया। जीव किसे कहते हैं? जिससें जीवत्व हो। जीवत्व किसे कहते ? जिसमें जीवत्वत्व हो। जीवत्वत्व किसे कहते ! जिसमे जीवत्वत्वत्व हो । यहां पर 'त्व ' लगा लगाकर नये नये धर्मीकी कल्पना की जाती है। ऐसी कल्पनाओका अन्त भी नहीं है इसलिये इसे अनवस्या दोष कहते है ॥ जहां नयी नयी नातकी कल्पना तो करना पड़े परन्तु वह कल्पना प्रामाणिक (सत्य) हो वहांपर अनवस्थादोष नहीं माना जाता । जैसे-हम अपने पितासे, हमारा पिता हमारे आजासे पैदा हुआ है ऐसी पितृपरम्परा अनादि कालसे आरही है इसे अनवस्था दोष नहीं कह सकते । क्येंकि यह पितृपरम्परा प्रामाणिक ( अनुमान प्रमाणसे सिद्ध ) है । इसी तरहवृक्षत्रीजकी संतान आदिमें भी अनवस्था दोष न समझना चाहिये। जिस हेतुका अविनामाव सम्बन्ध, साध्यसे विरुद्धके साथ ्निश्चित हो उसे विरुद्ध हेत्वाभास कहते हैं । जैसे-शब्द,

१ विपरीतनिश्चिताविनाभावो विरुद्धः । साध्यविपरीतव्याप्तो विरुद्धः ।

अपरिवर्तनशाल है क्योंकि उत्पत्तिगला है। यहाँ उत्पत्तिकी व्याप्ति परिवर्तनशालता के साथ है जोकि साध्यसे विरुद्ध है. इसल्यि यह हेतु विरुद्ध हेलामास कहलाया। विरुद्ध हेलाभास सपक्षमें कभी नहीं रह सकता, और पक्ष भी निपक्षके समान बन जाता है, इसल्यि उसका पक्षमें रहन्य भी विपक्षमें रहनेके समान है।

जिस हेतुकी ज्याति साध्यके विरुद्धके साथ भी हो उसे अनेकान्तिक ( सच्यभिचार=व्यभिचारी ) हेलामास कहते हैं। भर्पात विपक्षमें भी जिसकी अविरुद्ध दृति हो उसे अनेकान्तिक हेलामास यहते हैं । जैसे-यहा ठडा है क्योंकि मॉर्तिय है । मुर्तिकता की व्याप्ति. ठढा और गरम दोनोंके साप है इसल्ये यह अनैकातिक कहलाया । यहापर अग्नि विपक्ष है और हेत उसमें भी चला जाता है इसलिये यह विपक्षमें भी अविरुद्ध दृत्ति कहजाया ॥ विरुद्ध हैत्वामासमें ज्याप्ति, साध्यके विरोधीके साथ हैं। रहती है और अनैकान्तिकमें साध्यके विरोधीके साथ भी रहती है। यही "ही" "मी" का अन्तर, दोनों हेलामासोंके अन्तरको साम साम बतलाता है ॥ अनैकान्तिक हेलामासके दी भेद हैं । निश्चितवृत्ति, शक्तितवृति । निसकीवृत्ति विपक्षमें निधित है यह निश्चितवृत्ति अनैकान्तिक है । जैसे-घडा ठडा है क्योंकि मूर्तिक है । इस अनुमानमें मूर्तिक हेतुको पृति, विपक्ष ( अप्रि ) में निश्चित है इसलिये यह निश्चितवृत्ति अनै-कान्तिक वहटाया । मनुष्य सर्वज्ञ नहीं हो सकता क्योंकि बोटता है। यहांपर सर्वज्ञताके साथ बोलनेका विरोध निधित नहीं, शाहित है इसल्पि यह शकितवृत्ति अनैकान्तिक कहलाया ।

१ विपक्षेप्यविरुद्धवृत्तिरनैकान्तिक ।

जिस हेतुका साध्य, सिद्ध अथवा प्रत्यक्ष आदिसे वाधित हो उसे अकिञ्चित्कर हेवाभास कहते हैं। जैसे-अग्नि गरम है क्योंकि स्पर्शन इन्द्रियस ऐसी ही माळ्म होती है। यहांपर अनुमान न्यर्थ है क्योंकि अग्निकी गरमी प्रत्यक्ष प्रमाणसे ही सिद्ध हो जाती है। अकिश्चित्कर हेत्वामासके दो मेद हैं सिद्धसाधन और वाधितविपय । जिस हेतुका साध्य सिद्ध हो उसे सिद्धसाधन हेलाभास कहते है। इसका उदाहरण ऊपर दिया है। जिसका साध्य प्रत्यक्ष आदि प्रमाणोसे वाधित हो उसे वाधितविषय हेलाभास कहते है। जैसे अग्नि ठंडी है क्योंकि द्रव्य है, यहांपर अग्निका ठंडापन प्रत्यक्ष प्रमाणसे वाधित है इसलिये यह वाधित— विषय हेत्वामास कहलाया । वाधितविषयके अनेक भेद हैं प्रत्यक्ष-वाधित, अनुमानवधित, आगमवाधित, स्ववचनवाधित लोक-वाधित आदि । प्रत्यक्षवाधितका उदाहरण ऊपर दिया गया है। जिसमें अनुमानसे वाधा आवे वह अनुमानवाधित है । जैसे-शब्द अपरिणामी है क्योंकि किसीका वनाया हुआ नहीं है, इसका बाधक दूसरा अनुमान है कि शब्द परिणामी है क्योंकि प्रत्यक्षका विपय है, जितने प्रत्यक्षके विषय हैं वे सब परिणमनशील है। जैसे वस्नादि । कोई हेतु आगमसे वाधित होता है । जैसे-पाप सुखका देनेवाला है क्योंकि कम है जो 'कम 'है वह सुखका देनेवाला है जैसे पुण्य कर्म। यहांपर हेतु, आगम (शाख़) से वाधित है। जहां अपने ही वचनसे अपना पक्ष कटजाय वहां स्ववचन-बाधित हेलाभास माना जाता है। जैसे मेरी माता बन्ध्या है

सिद्धे प्रत्यक्षादिबाधिते च हेतुरिकञ्चित्कर: ।

क्योंकि पुरुपसंयोग होनेपर भी गर्म नहीं रहता । माता अगर वन्या होती तो माताको बन्या कहनेवाटा ही कहासे आता ? स्वन्यचन-वाधित, प्रत्यक्षत्राधित आदिम शामिछ किया जा सकता है छेकिन ' स्पष्टताके छिये यहा इसे अङ्ग गिनाया है । लोक्काधित मनुष्यकी होपडी पित्रितं है क्योंकि प्राणीका अग है । जैसे कि शख द्यक्ति आदि । मनुष्यकी होपडी की पवित्रता लोकस्यनहारसे वाधित है । छोक्काधित, आगमनाधितमें शामिछ हो सकता है । क्योंकि अगर छोगांका कहना सच है तो वे आत है ओर उनका वचन आगम है । अगर छोगोंका कहना सच है तो वे आत है और उनका वचन आगम है । अगर छोगोंका कहना सच है तो वे आत है लोक भेद हैं ।

अफिचिक्कर (सिद्धसाथन और बाधितिरिपय) का हेन्नसे साक्षाच् सम्बन्ध नहीं है। इसिंच्ये वास्तवर्मे तीन ही हेन्नामास हैं। सापके सिद्ध होनेसे या बाधित होनेसे तो पक्ष दूपित हो जाता है इसिंच्ये हेनुको दूपित बतव्यने की जरूरत नहीं रहती, पदाही द्वित वतव्यमा जाता है।

अन्य टोर्गोने हेराभासके पाच भेद बतलाये हैं १ असिद्ध (साध्यसम) २ विरुद्ध १ अनैकान्तिक (व्यभिचारां=सञ्यभिचार) १ प्रापितियय (कालाव्यपापिदिण=कालातीत=अतीतकाल) ५ सरप्रतिपश्च=प्रकरणसम । इन पाचमें सिद्धसाधनका नाम नहीं आया है और प्रकरणसमका नया नाम आगया है वाकी चार का स्वन्य कहा जा चुका है । सिद्धसाधनको हेलाभास न माननेका कारण तो यही है कि इससे हेतु या अनुमान खडिन

<sup>🕻 &</sup>quot; शुन्ति नरशिर कपाल प्राण्यद्भस्वाच्छसञ्जन्तिवत् " परीक्षामुस्त ।

नहीं होता, किन्तु अनावश्यक होता है। जैनदर्शनमें इसे स्वतन्त्र हेत्वाभास न मानकर अकिंचित्कर हेत्वाभास के भीतर डाल दिया है। इसकी अनावस्यकता ही अकिञ्चित्करताको सिद्ध करती है। प्रकरणसमके विपयमें इतना ही कहना है कि इसे अनुमान बाधित के भीतर शामिल करना चाहिये ! जहां साध्यके अभावका साधक कोई दूसरा हेतु मौजूद रहता है वहां प्रकरणसम हेलाभास माना जाता है। जैसे—' शब्द नित्य है क्योंकि अनित्य-धर्मरहित है ' इसका वाधक हेतु यह है कि शब्द अनित्य है क्योंकि नित्यधर्मरहित है । यहां पहिले हेतुका नित्यत्व विषय, दूसरे अनुमानसे वाधित है इसिलिये प्रकरणसमको अनुमानसे वाधित ही कहना चाहिये। हां। इतना अन्तर अवश्य है कि वाधित-विषयमें वाधक प्रमाण अधिक बळवान होता है और प्रकरणसममें दोनोंही समान वलशाली होते है। फिर भी यह वाधितविषयके लक्ष-णके वाहर नहीं है इसलिये इसे अनुमानवाधित ही समझना चाहिये।

यद्यपि दृष्टान्त, अनुमान का अंग नहीं माना गया है परन्तु इसका प्रयोग बहुत किया जाता है तथा इसकी आवश्यकता भी बहुत रहती है इसिटिये दृष्टान्ताभासका विवेचन कर देना भी अनावश्यक नहीं है । दृष्टान्तमे साध्य और साधनका सद्भाव या असद्भाव दिखलाया जाता है | इनमेंसे अगर अन्वय दृष्टान्तमे किसी एकका अभाव हो या व्यतिरेकमें किसी एकका सद्भाव हो अथवा अन्वय व्याप्तिके साथ व्यतिरेक दृष्टान्त, या व्यतिरेक व्याप्तिके साथ अन्वय दृष्टान्त दिखलाया जाय तो दृष्टान्ताभास कहलाता है । जैसे— शन्द, अपौरुषेय (किसी पुरुषका बनाया हुआ नहीं ) है क्योंकि

् क है, जो अमूर्तिक है वह अपौरुषेय है, जैसे-इन्द्रियसुख,

ततीय अध्याय । ७१ परमाणु, और घट । ये तीनों ही दृष्टान्तामास हैं । क्योंकि अन्वयदृष्टान्त होनेसे इनमें साध्य और साधनका सद्भाग होना चाहिये । किन्तु इन्द्रियप्तुखर्ने साध्यका अभाव है । इन्द्रियप्तुख आत्मा का गुण (पर्याप) है इसिंटिये अमूर्तिक तो है परत वह पुरुपोंके प्रयत्नसे पैदा होता है इसिछिये अपीरुपेय नहीं है । इसकारण यह असिद्ध-साध्य द्रष्टान्तामास कहराया । दूसरे द्रष्टा तमें साधन नहीं है । क्योंकि परमाशु किमीके द्वारा बनाया नहीं जाता इसिंख्ये अपीरुपेय तो है कि तु उसमें रूप रस गध स्पर्श पाये जाते हैं इससे अमूर्तिक नहीं है इसिटिये यह असिद्धसाधन दृष्टा तामास कहलाया । तीसरे दृष्टा तमें साप्य और साधन दोनोंही नहीं है ! क्योंकि घडा, न तो अपीरुपेय है और न अमृर्तिक, इसल्यि यह असिद्धोमय अपवा असिद्धसाध्यसाधन दशन्तामास कहलाया । व्यतिरेक दशन्तमे दोनों का अभार होना चाहिये । अगर एकका भी सद्भाव हुआ तो ष्टान्तामास कहरायमा । जैसे—जो अपीरुपेय नहीं है । यह अमूर्त नहीं है जैसे परमाण, इन्द्रियसुख, भाकाश। परमाणुमें-अपीरुपेयत्यका भगात नहीं हैं, इडियसुनमें अपूर्तलका अभाव नहीं है, आफाशमें दोनोंका अभाग नहा है इसिटिये सब व्यतिरेक दृष्टान्ताभास हैं। म्पाप्तिको उल्टेदेनेसे भी दशन्तामास माने जाते हैं। अन्यय भ्याप्तिमें साधनके सद्भावमें साध्यका सद्भाव बतलाया जाता है। यदि कोई साध्यके सङ्गावमें साधनका सङ्गाव दिगरहावे तो वह अन्वपद्यान्तामाम कहलायमा । जैसे-जहाँ नहीं अप्रि है बहाँ वहाँ धुओं है जैसे—रसोईघर । यहाँ दृष्टान टीक तो है

ष्टेषिन उसमें साप्य साधन, ठीक नियममें नहीं बतलाये गये हैं। अगर अप्रिके होनेपर धर्जीके हैं नेया नियम मान लिया जाये तो तपाये हुए छोहेके गोछेमें भी धुआँ मानना पड़ेगा । इसिंछिये अन्वय व्याप्ति ठीक ठीक मिलाना चाहिये । इसीप्रकार व्यक्तिक व्यक्ति भी अगर ठीक ठीक न मिलाई जावे तो व्यक्तिरेकदृष्टान्ताभास कहला-यगा। व्यतिरेकदृष्टान्तमे साध्यके अभावमें साधनका अभाव माना जाता है। यदि साधनके अभावमें साध्यका अभाव कहा जाय तो छोहेके गरम गोछेमें धुआँके अभावसे अग्निका अभाव भी मानना पड़ेगा । इसिंछिये दृष्टान्तमें व्यक्तिका उचित रीतिसे प्रदर्शन करना अस्यावश्यक है।

राग देष अज्ञानसे प्रगट किये गये वचन आदिसे पैदा होनेवाले ज्ञानको आगमाभास कहते है । जैसे—कोई मनुष्य लड़कोसे तंग आकर कहे कि "यहाँ क्या करते हो! नदी किनारे जाओ वहाँ लड़्डू बॅट रहे हैं" यह आगमाभास कहलाया । आगमकी प्रमाण्याको जांचनेके लिये पहिले तो उसके वक्ताकी परीक्षा करना चाहिये कि उसने कोई बात किसी कषाय अथवा अज्ञानके वशसे तो नहीं कहीं है । इतनेपर भी संदेह रहे तो यह देखना चाहिये कि उसका कथन, प्रलक्ष अनुमान आदि प्रमाणोसे बाधित तो नहीं है। इसतरह पूरी तसली के बाद किसी बातको प्रमाण मानना उचित है। अगर इनमेसे कोई दोष हो तो उसे आगमाभास समझना चाहिये।

## चतुर्थ अध्याय । वाद विवाद।

पुराने समयमें वाद विवादका बहुत रिवाज था। प्रत्येक वातके निर्णयके लिये वाद या शास्त्रीर्थ होता था। आजकल भी शास्त्रार्थ

१ वादाविवाद धार्मिक विषयोंपर अधिक होते थे, और धार्मिक पर्यो निर्णयमें आगम प्रमाण बहुत महत्त्वशाली माना जाता था।

होता है परतु अब यह प्रया उठती जारही है। प्राने समयमें शास्त्रावियों से नियमीका पूरा पूरा पाटन करना पडता था। जय पराजयके निर्णयके टिये भी अनेक नियम बनाये गये थे. जिनके श्राधार पर मध्यस्य छोग जय पराजयका निर्णय करते थे । छेकिन शासार्यमें छोग किसी भी तरह की चालकी करनेसे नहीं चूकते ये इस्टिये नियम भी बहुत कठोर बनगये थे । पीछे तो नियम यहाँ तक कठोर बन गये कि अनेक निरम्पण भी उनके द्वारा पीसे जाने छो । छउ, जाति या निप्रहस्थानसे पराजय मानछी जाती थीं परत पह नियम इतना कठोर है कि सचा विजयी भी इसकी ओटमें परानित सिद्ध किया जा सकता है, इसलिये छल आदिके प्रयोगसे हैं। जय पराजयकी व्यवस्या करना उचित नहीं है ।

चतर्थ अध्याय ।

अपने पक्षको सिद्ध कर सका है और कीन नहीं कर सका है। पादिनगद अपना वित्नी वस्तुको निर्णय करने की चर्चा दोतरह पी होती है, बीतरागरूपा और विजगीयरूपा । ग्रहशियमें. सहपाटियोंने, तथा अप जिनामुओंके बीच जो तस्त्रनिर्णयके लिय चर्चांकी जाती है वह बीतरागक्रया कहलाती है। इस क्यांमें नप परानयके ऊपर विट्युट टक्ष्य नहीं दिया जाता सिर्फ तरनेके

जय पराजयकी व्यवस्थामें सिर्फ इतना ही देखना चाहिये कि कीन

इमिटने होग दाखोंके अर्थको अपने अनुकुछ सिद्ध करनेके रिवेपूरी कोशिश इन्त थे। आमहरू भी मान्तवर्षमं जरा जरासी बातके टिये शासका अर्थ ताड़ा मरीड़ा जाता है। यिन्छे समयमं जम सारी वियानुन्दि शासीके अर्थ करनेमें उमादी जाती थी तब बादविवादके लिये शासार्थ शास्त्रा प्रयोग होने समा होगा ।

निर्णयका विचार रहता है । विजगीपुक्यामें तत्वनिर्णय तो गोण है, जय पराजयका विचार ही मुख्य रहता है। कई लोग वीतरागक्याको चाद कहते हैं और विजगीपुक्याको जल्प और वितण्डा । यद्यपि जल्प और वितण्डा दोनोंमें जय पराजयका विचार रहता है परन्तु इनमें परस्पर कुछ अन्तर भी है। जल्प में तो वादी और प्रतिवादी दोनोंका कोई पक्ष रहता है जिसे सिद्ध करने की वे चेष्टा करते हैं; किन्तु वितण्डामें सिर्फ वादीका पक्ष रहता है प्रतिवादी अपना कोई पक्ष नहीं रखता वह तो सिर्फ, वादीका खण्डन ही करता है।

वक्ताके वचनोंका अभिप्राय वदलना छलै कहलाता है। छलके तीन भेद हैं. वाक् छल, सामान्य छल, उपचार छल। किसी वाक्यके अनेक अर्थ होते हों, उनमेंसे वक्ताके अर्थको छोड़कर दूसरा अर्थ ठेना वाक्छल कहलाता है। जैसे-"इस विषयको छोड़िये " यहां विषय शब्दके अर्थको वदलकर कोई देश अर्थ करले और कहे कि 'इस देशको क्यों छोडूं '। यह

१ हरिभद्र सूरिने वितण्डाको शुष्कवाद, जल्पको विवाद, और वादको धर्मवाद कहा है।

२ हेमचन्द्र सूरिने वितण्डाको कथा ही नहीं माना है। उनका कहना है कि जिसका कोई पक्ष नहीं, उसकी बात ही नहीं सुनना चाहिये प्रतिपक्षस्थापनाहीनायाः वितण्डायाः कथात्वायोगात् । वैतण्डिको हि स्वपक्षमभ्युपगम्यास्थापयन्यात्काञ्चद्वादेन परपक्षमेव दूषयन् कथमवधे-यवन्वनः। " प्रमाणमीमांसा।

३ वचनविघातोऽर्थविकल्पोपपत्त्या छलम् ।

४ अविशेषाभिहितेऽर्थे वक्तुराभिप्रायादर्थान्तरकल्पना वाक्छलम् ।

है. हेकिन छड करनेसे किसीको पराजित मानना भी अनुचित है ।

क्योंकि सम्मन है वादीने हैं। ऐसे अनेकार्यक शब्दका प्रयोग किया हो जिससे प्रतिगदी चकरमें आजाय और उसके ऊपर छछ करने का दोपारेएण करके निजय प्राप्त करकी जाय । ' बह भादमा जिटल या ' इसके अर्थमें सन्देह हो सकता है कि यह जटिल स्वमानका या या जटाधारी था र सम्भव है प्रतिवादीका ध्यान सिर्फ एकही अर्थ की ओर जाने और वह वादीने अभिप्रायसे उल्टा हो. ऐसी हाल्तमें यह उल किया गया या नहीं, इसका निर्णय करना कठिन है। इसिछिये छल करने पर अपने भाव दूसरे शन्दोंमें कह देना है। उचित है, अन्यया यह छछ है या नहीं, इसी निपयपर

याक्छल्का प्रयोग करना शास्त्रार्थमें ही अनुचित है। कविता सपा हैंसी मजाकमें तो यह गुण माना जाता है काव्यमें तो क्षेपाल्हारके लिये इसकी बढी आपस्यकता है।

शाखार्थ खडा हो जायगा और विषयान्तर होनेसे शाखार्थका

**उदेश ही म**ष्ट हो जायगा ।

सम्भारना मात्रसे कही गई वातको सामान्य नियम मानकर बक्ताका अभिप्राय बदछना सामान्ये छल कहलाता है। जैसे-अमुक देशके मनुष्य बहुत निद्वान होते हैं । इस वाक्यका अर्थ बदएफर कहा जाय कि वहांके छोटे छोटे वाएक भी विद्वान होना चाहिये । यहां बहुल्नासे सम्भावना मात्र की गई थी इसे सामान्य नियम मानवार राण्डन करना अनुचित है।

🕻 सम्मवतोऽर्थस्यातिसामान्ययोगादसद्भतार्थब्ह्यनः सामान्यग्रहम् ।

यद्यपि सामान्य छलका प्रयोग करना अनुचित है, फिर भी इससे प्रतिवादीका पराजय नहीं कहा जा सकता । क्योंकि वादी अगर अनेकान्तिक हेत्वाभासका प्रयोग करे और प्रतिवादी उसको हेत्वाभास ठहरावे ऐसी हालतेम भी वादी कह सकता है कि "मैंने तो सम्भावना मात्रसे यह वात कही थी तुमने व्यभिचार दिखलाकर छल किया है इसलिय तुम्हारा पराजय हुआ " लेकिन इस तरह पराजय की व्यवस्था मानना अनुचित है। क्योंकि इससे तो अनेकान्तिक हेत्वाभासका उद्घाटन करना भी मुक्तिल हो जायगा और यह छल है कि नहीं ? इसी विषयपर असन्तोपजनक चर्चा होने लोगी।

किसी धर्मका किसी जगह उपचार ( अध्यारोप ) किया गया
-हो, वहां उस उपचारको न मानकर शब्दका अर्थ वदलना
उपचौर छल कहलाता है। अथवा शब्दका लक्ष्य अर्थमें प्रयोग
-होनेपर अभिधय अर्थको ग्रहण करना उपचार छल है। जैसे—
-भारत बड़ा धार्मिक देश है। इसका अर्थ वदलकर कहना भारतके
-निवासी धार्मिक हो सकते है भारत कैसे धार्मिक हो सकता है

१ धर्मविकल्पनिर्देशेऽर्थसन्दावप्रतिषेषः उपचारछलम् ।

२ शब्दका अर्थ तीन तरहका होता है वाच्य ( अभिषेय=अभिधासे होनेवाला ), लक्ष्य ( लक्षणासे होनेवाला ), व्यङ्ग्य ( व्यञ्जनासे होनेवाला )। जहां शब्दका सीधा ( संकेतके अनुसार ) अर्थ हो वहां अभिधा मानी जाती है जैसे यह नगर बहुत बड़ा है। यहां नगर शब्दका अर्थ सीधा है। जहां शब्दके अर्थका उपचार दूसरी चीजमें भिया जाय वहां ' लक्षणा ' मानी जाती है जैसे ' महात्माके भिनोकों सारा नगर दौड़ा आया " नगर तो घरोंका समूह है, घरोंका

क्या यहां नदी पहाड आदिभी धर्म करते हैं 2 यह उपचार छल है। अपना " बाह साहिब। आपने अपने पक्षकी खन सिद्धिकी

जिसमें एकभी सचा हेत नहीं है " यहा ' खून सिद्धिकी ' इसका ' मतल्य है कि ' जिल्हा सिद्धि नहीं की ' किन्तु इसका मतलन यदरकर यहना कि "तम यह तिचित्र आदमी हो यदि एक भी सचा हेत नहीं है तो राज सिद्धि कैसे की विषट उपचार छछ है। इसका प्रयोग करना अनुचित है, फिरमी इसके प्रयोगसे

विभीको पराजित न मानना चारिय । उछ करनेसे प्रतिनादी की अझानता अपना गुस्ताखी माइम होती है फिरमी इससे यह

चतर्यं अध्याय ।

नहीं बहा जा सकता कि वह अपने पक्षका समर्थन नहीं कर । सफता । हां । अगर वह छठ करे और अपने पक्षका समर्थन न फरे तो अवस्य उसका पराजय हो जायगा। छेकिन यह पराजय छल करनेसे नहीं, कित्र अपने पक्षके समर्पन न करनेसे हुआ है।

जाति । सिर्फ समानता या असमानता दिएएएकर मिथ्या उत्तर

देना ' जीति है। जब यादी की कही गई बातका कुछ खड़न

नहीं समता तत्र इघर ठघर की वस्तुओंसे समानता या असमा-समूत दौड़ नहीं सकता इसिटिये नगर शब्दका अर्थ "नगरमें रहने षाठे मनुष्य ' ठिया गया । अभिधा और दक्षणाके अतिरक्त अन्य अभिमायका महण करना व्यवना है। जैसे " सन्त्या होगई » इसका अर्थ, वेश्याओं के डिये हुआ 'श्रेगार करना चाहिये ' पूमनेवाटों के

िये हुआ ' पूमने चलना चाहिये ' इसी तरह ' घर घटना चाहिये " ' अमुक्र अदमीसे मिटने चटना चारिये ' आदि अनेक अर्थ हुए। १ सापम्पविषम्यान्यस्यवस्यान आति । असदत्तर जाति ।

नता दिखलाकर वादीका खंडन किया जाता है, इसे जात्युत्तर या जाति कहते हैं। जातिक २४ भेद हैं—१ साधर्म्यसमा, २ वैधर्म्य-समा, ३ उत्कर्षसमा, ४ अपकर्षसमा, ५ वर्ण्यसमा, ६ अवर्ण्यसमा, ७ विकल्पसमा, ८ साध्यसमा ९ प्राप्तिसमा, १० अप्राप्तिसमा, ११ प्रसङ्गसमा, १२ प्रतिदृष्टान्तसमा, १३ अनुत्पित्तसमा, १४ संश-यसमा, १५ प्रकरणसमा, १६ अहेतुसमा, १७ अर्थापित्तसमा, १८ अविशेपसमा, १० उपपत्तिसमा, २० उपलब्धिसमा, २१ अनुपल-ब्धिसमा, २२ नित्यसमा, २३ अनित्यसमा, २४ कार्यसमा ॥

साधर्म्यसे उपसंहार करनेपर दृष्टान्तकी समानता दिखलाकर साध्यसे विपरीत कथन करना साधर्म्यसमा जाति है। जैसे—वादीने कहा "शब्द अनित्य है क्योंकि कृत्रिम है, जो कृत्रिम होता है वह अनित्य होता है जैसे घड़ा " इसका खंडन करनेके लिये अगर प्रतिवादी कहे कि "यदि कृत्रिम रूप धर्मसे शब्द और घड़ेमें समानता है इसलिये घड़ेके समान शब्द अनित्य है तो अमूर्तत्व धर्मसे शब्द और आकाशमें भी समानता है इसलिये शब्द, आकाशके समान नित्य मानना चाहिये"। यह साधर्म्यसमा जाति कहलायगी, क्योंकि यह उत्तर बिलकुल अनुचित है। वादीने शब्दको अनित्य सिद्ध करनेके लिये कृत्रिमताको हेतु बनाया है जिसका खंडन प्रतिवादीने विलकुल नहीं किया। वादीने यह तो कहा नहीं है कि "शब्द अनित्य है क्योंकि घटके समान है"

१ साधान्यविधान्योत्कर्षापकर्ष्यवण्यीवण्यविकल्पसाध्यप्राप्त्यप्राप्तिप्रसङ्ग-अतिदृष्टान्तानुपपत्तिसंशयप्रकरणाहेत्वर्थापत्त्यविशेषोपपत्युपलब्ध्यनुपलब्धि वित्यानित्यकार्यसमाः।

२ साधर्म्यवैधर्म्याभ्यामुपर्सहारे तन्द्वर्मविपर्ययोषपत्तेःसाधर्म्यवैधर्म्यसमी ।

भगर वह ऐसा हेतु देता तो प्रतिगर्दाका खण्डन कीम यहा जा सकता था। सिर्फ दृष्टा तकी समानता दिख्छानेसे हैं। साष्पका खण्डन नहीं होता, उसमें छिपे हेतु देना चाहिये या बादोंने हेतुका खण्डन फरना चाहिये। यहा प्रतिग्रदीने दोनोंमेंसे एक भी काम नहीं किया। इसीतरह वैधम्पेके छपसहान करनेपर वैधम्पे दिख्छाकर खण्डन करना वैधम्पेसमा जाति है। जैसे-जो अनित्य नहीं है वह कृतिम नहीं है जैसे-अफाका । यहापर यदि प्रतिवादी कहें "यदि नित्य आकाश की असमानतासे शब्द अनित्य है तो अनित्य घटको असमानतासे (क्योंकि घट मूर्तिक है और शब्द अंपूर्तिक है) शब्दको नित्य मानना चाहिय यह प्रधम्पेसमा जाति है। क्योंकि इससे वाही काया या। १-२

हरान्तके धर्मजो साध्यमें मिछा देनेसे ही वादाका खडन करना बर्क्स्प्रेसना जाति है। जैसे-आत्मामें किया हो सकती है क्योंकि दसमें कियाका कारण गुण मैज्द है (कियाहेत्रगुणाश्रय होनेसे)। जो किया हेत्र गुणाश्रय है यह कियावाळा है, जैसे-मिटी

१ यहाँ न्याय दर्शन की अलेशास शब्दको अमूर्तिक कहा है, किन्तु जैन दर्शनमें शब्दको मूर्तिक माना है। इसका एक कारण यह मी है कि दोनों दर्शनमें मूर्तिक की परिभाषा जुदी जुती है। न्यायदर्शनमें मूर्तिकका मतल्य अस्परिभाणवाला अधीत अल्यापक है, नैनदर्शनमें मूर्तिकका मतल्य संस्थापमायश्वाला। जैनदर्शनमें इच्द भी स्पर्श-स्पादिवाला माना गाया है क्याकि मह दीवाल आदिसे कहता है। चर्तिमानके मेन्नाभिक्ष है क्यामिता संस्थापक मह दीवाल आदिसे कहता है। चर्तिमानके मेन्नाभिक्ष है क्याक्षिक है क्याक्य है क्याक्षिक है क्याक्षिक है क्याक्षिक है क्याक्षिक है क्याक्षिक है क्याक्षि

का ढेळा । इसके उत्तर में अगर प्रतिवादी कहे कि "यदि जीव, मिट्टींक ढेळेंक समान होनेसे क्रियावाळा है तो जैसे ढेळेंमें रूप आदि है उसी तरह जीवमें भी होना चाहिये" यह उत्कर्षसमा जाति कही जायगी । क्योंकि क्रियाहेतुगुणाश्रय होना और रूपादि-वाळा होनेका कोई अविनाभाव सम्बन्ध नहीं है । उत्कर्ष-समाको उळट देनेसे अपकर्पसमा जाति हो जाती है । जैसे—समाको उळट देनेसे अपकर्पसमा जाति हो जाती है । जैसे—"जीव अगर ढेळेंके समान रूपादिवाळा नहीं है तो क्रियावाळा भी मत कहो" । साधम्यवैधम्यसमामें साध्यके विरोधी धर्मको सिद्ध करनेकी चेष्टा की जाती है और उत्कर्पअपकर्पसमामें किसी अन्य धर्मको सिद्ध करनेकी चेष्टाकी जाती है । ३—४ ॥

जिसका कथन किया जाता है उसे वर्ण्य, और जिसका कथन नहीं किया जाता उसे अवर्ण्य कहते हैं। वर्ण्य या अवर्ण्य की समान-तासे जो असदुत्तर दिया जाता है उसे वर्ण्यसमा या अवर्ण्यसमा कहते है। जैसे—अगर साध्यमें सिद्धिका अभाव है तो दृष्टान्तमें मी होना चाहिये (वर्ण्यसमा ) यदि दृष्टान्तमें सिद्धिका अभाव नहीं है तो साध्यमे भी न होना चाहिये (अवर्ण्यसमा )। दूसरे भमोंके विकल्प उठाकर मिध्या उत्तर देना विकल्पंसमा जाति है। जैसे—कृत्रिमता और गुरुत्वका सम्बन्ध ठीक ठीक नहीं मिलता, गुरुत्व और अनित्यत्वका नहीं मिलता, अनित्यत्व और मूर्तत्वका नहीं मिलता, इसिलये अनित्यत्व और कृत्रिमताका भी सम्बन्ध न मानना चाहिये; जिससे कृत्रिमतासे शब्द अनित्य सिद्ध किया जा सके। वादीने जो साध्य वनाया हो उसीके समान दृष्टान्त आदिको

१ धर्मान्तर विकल्पेन प्रत्यवस्थापनं विकल्पसमा जातिः ।

म्यारंग निष्या उत्तर देना साध्येसमा जाति है । जैसे-यदि मिर्दे दे उके समान आमा है तो आत्माके समान मिहाके देखेको पा मानना चाहिये । आमामें ' किया <sup>†</sup> साध्य ( सिद्ध करने योग्य, न कि निंह ) है तो मिडीके डेटेमें भी साध्य मानो । यदि ऐसा नहीं मानने हो तो आमा और मिहाके देखेको समान मत मानो । पे शत्र निष्या उत्तर हैं, क्योंकि दशन्तमें सन धर्मीकी समानता नहीं दर्ग। जाँनी उसमें तो सिर्फ साच्य और साधनकी समानता देशा जानी है। तिराज्यसामें जो अनेक धर्मोका व्यक्तियार बराप्या है उसने बादीया अनुमान खीदत नहीं होता, क्योंकि साच्य प्रमेशे मिराप अन्य धर्मेके साथ अगर साधन की व्यक्ति म मिटे सो इमसे स धनको न्यमिचारी नहीं कह सकते। हां ! अगर मान्य पर्मके साप व्यक्ति न मिने तो व्यभिचारी हो सकता है। रूगो धर्ने हे गाप स्पतिचार आनेम साध्यके साथ भी व्यक्तिचार र्धा करान। वरता प्यर्ष है। धूमशी अगर पत्यरके साथ व्याप्ति नहीं िर्या तो यह पदी कहा जा सकता कि भूमकी ज्याप्ति, अप्रिके सण में, मदी है ॥ ५-६-७-८।

प्रिम और अप्राप्तिक प्रश्न उटावर सचे हेतुको खडित बनटाना प्राप्तियोग और अप्राप्तिमेमा जाति हैं। जैसे-हेतु साय्येत पास रहवा गायका नित्न बरता है या दूर रहकर र यदि पास रहकर,

१ पर्यट्यादे प्रकृतनाचनुष्यतागदने शायनमा । ४ मे वि वर्षे इष्ट्रामार्थी वार्यन्ति मे मितिनुसहिति ।

३ ११-१-५4 वर्ष् 4 वल्या यात्र प्रक्षानं सा क्रातिसमा ।

४ कारकार्य द्वेशका या वकायकथाने का अवस्तिस्थ ।

नहीं था तो वह साध्य कैसे कहलाया ? दोनों एक साथ मी नहीं वन सकते, क्योंकि उससमय यह सन्देह हो जायगा कि कौन साध्य है कौन साधक है ? जैसे—विच्याचलसे हिमाल्यकी और हिमालयसे विन्ध्याचलकी सिद्धि करना अनुचित है, उसी तरह एक काल्मे होनेवाली वस्तुओंको साध्य साधक ठहराना अनुचित है " यह असत्य उत्तर है, क्योंकि इसप्रकार त्रिकालकी असिद्धि वतलानेसे जिस हेतुके द्वारा जातिवादीने हेतुको अहेतु ठहराया है वह हेतु (जातिवादीका त्रिकालासिद्धि हेतु) भी अहेतु ठहर गया और जातिवादीका वक्तव्य अपने आप खंडित होगया। दूसरी वात यह है कि कालभेद होनेसे या अभेद होनेसे अविनाभाव सम्बन्ध विगड़ता नहीं है; यह वात पूर्वचर, उत्तरचर, सहचर, कार्य, कारण आदि हेतुओंके स्वरूपसे स्पष्ट विदित हो जाती है । जब अविनाभाव सम्बन्ध नहीं मिटता तव हेतु, अहेतु कैसे कहा जा सकता है ? कालकी एकतासे साध्यसाधनमें सन्देह नहीं होसकता क्योंकि दो वस्तुओंके अविनाभावमे ही साध्य साधनका निर्णय हो जाता है। अथवा दोमेसे जो असिद्ध हो वह साध्य, और जो सिद्ध हो उसे हेतु मानलेनेसे सन्देह मिट जाता है ॥ १६ ॥

अर्थापित दिखलाकर मिथ्यादूपण देना अर्थापितसमा जाति है। जैसे—" यदि अनित्यके साधर्म्य (कृत्रिमता) से शब्द अनित्य है तो इसका मतलव यह हुआ कि नित्य (आकाश) के साधर्म्य (स्पर्शरहितता) से नित्य है " यह उत्तर असल है क्योंकि स्पर्श-

१ यद्यनित्यसाधर्म्योत्प्रयत्नानन्तरीयकत्वाद्दनित्यः शब्दुस्तिर्हि अर्थो~
 । श्रं यन्नित्यसाधर्म्यादस्पर्शवत्वान्नित्यः ।

रहित होनेसेही कोई नित्य कहलाने लगे तो सुख वगैरह भी नित्य कहलाने लगेंगे॥ १७॥

पक्ष और दृष्टा तमें अविशेषता देखकर किसी अन्य धर्मसे सन्न जगह (निपक्षमें भी) अविशेषता दिखलाकर साध्यका आरोप करना अविशेषता होनेसे अनित्यता है तो सन्न पदामें में सन्तर्धर्मसे अविशेषता होनेसे अनित्यता है तो सन्न पदामें में सन्तर्धर्मसे अविशेषता है इसलिय सभी (आकाशादि—विषक्ष भी) अनित्य होना चाहिये।" यह असल्य उत्तर है क्योकि कृतिमताका अनि-त्यताके साप अविनामाय सम्बन्ध है, लेकिन सत्त्वका अनित्यताके साप नहीं है ॥ १८॥

साध्य और साध्यिकहरू, इन दोनों ने कारण दिखलाकर मिध्या दोप देना उपैपित्तसमा जाति है ! जैसे—" यदि शन्दके अनित्य-लर्मे प्रतिमता कारण है तो उसने नित्यत्में स्पर्शरहितता कारण है " यहा जातिवादी अपने शन्दोंसे अपनी वातका विरोध करता है ! जन उसने शन्दके अनित्यत्वका कारण मानिक्या तो नित्यत्वना कारण कैसे मिल सकता है है दूसरी वात यह है कि स्पर्शरहिततानी नित्यत्वके साथ व्यक्ति नहीं है ॥ १९॥

निर्दिष्ट कारण ( साध्यक्षी सिद्धिका कारण—साधन ) के अभाउमें साध्यकी उपरिच्छा बताकर दोष देना उपरुक्तिचेंसमा जाति है। जैसे—" प्रयत्नके बाद वैदा होनेसे अच्दको अनिस्य कहते हो, टेकिन ऐसे बहुतसे शब्द है जो प्रयत्नके बाद न होने पर भी

१ उभयकारणोपपत्तेहववत्तिसमा ।

२ निर्दिष्टकारणामावेष्युपलम्माद्दपलन्धसमा ।

अनित्य हैं। मेघगर्जना आदिमें प्रयत्नकी आवश्यकता नहीं है ''
यह दूषण मिध्या है क्योंकि साध्यके अभावमें साधनके अभावका
नियम है, न कि साधनके अभावमें साध्यके अभावका। अग्निके
अभावमे नियमसे धुआँ नहीं रहता, लेकिन धुआँके अभावमें नियमसे
अग्निका अभाव नहीं कहा जा सकता।। २०॥

उपलब्धिको अभावमें अनुपलब्धिका अभाव कहकर दूपण देना अनुपलब्धिसमा जाति है। जैसे—िकसीने कहा कि " उच्चारणके पाहिले शब्द नहीं था क्योंकि उपलब्ध नहीं होता था। यदि कहा जाय कि उससमय शब्दपर आवरण था इसलिये अनुपलब्ध था तो उसका आवरण तो उपलब्ध होना चाहिये। जैसे कपड़ेसे ढकी हुई चीज नहीं दिखती है तो कपड़ा दिखता है, उसीतरह शब्दका आवरण उपलब्ध होना चाहिये" इसके उत्तरमें जाति-वादी कहता है "जैसे आवरण उपलब्ध नहीं होता उसीतरह आवरण की अनुपलब्ध (अभाव) भी तो उपलब्ध नहीं होती" यह उत्तर ठीक नहीं है, क्योंकि आवरणकी उपलब्ध न होनेसे ही आवरण की अनुपलब्ध उपलब्ध हो जाती है॥ २१॥

एक की अनित्यतासे सबको अनित्य कहकर दूषण देना अनित्यसमा जाति है। जैसे—"यदि किसी धर्मकी समानतासे आप शब्दको अनित्य सिद्ध करोगे तो सत्त्वकी समानतासे सब चीजें अनित्य सिद्ध होजावेंगीं" यह उत्तर ठीक नहीं। क्योंकि वादी प्रतिवादीके शब्दोंमें भी प्रतिज्ञा आदि की समानता तो है ही, इसिटिये जिसप्रकार प्रतिवादी (जातिका प्रयोग करनेवाला) के

१ एकस्यानित्यत्वे सर्वस्यानित्यत्वापादनमनित्यसमा ।

शब्दोंसे यादीका खडन होगा, उसीप्रकार प्रतिवादीका भी खडन होजायगा । इसिंख्ये जहा जहा अविनामान हो, वहीं वहीं साप्यकी सिंद्धि मानना चाहिये, निक सत्र जगह ॥ २२ ॥

साप्यको सिद्धि मानना चाहिये, निक सन जगह ॥ २२ ॥ अनित्यत्वमें नित्यत्वका आरोप करके खण्डन करना नित्यसमा जाति है । जैसे—" शब्दको तुम अनित्य सिद्ध करते हो तो शब्दमें अनित्यत्व, नित्य है या अनित्य श्रीनत्यत्व नित्य है तो शब्दमें।

पड़ेगा ] यदि अनित्यत्य, अनित्य हे तो शब्द नित्य कहलाया।" यह असत्य उत्तर है क्योंकि जब शब्दमें अनित्यत्व सिद्ध है तो उसीका अभाव कैसे कहा जा सकता है। दूसरी बात यह है कि इसतरह कोई भी वस्तु अनित्य सिद्ध नहीं हो सकेगी। तीसरी बात यह है कि अनित्यत्य एक धर्म है अगर धर्ममें भी धर्म की

कल्पना कीजायगी तो अनयस्था होजायगी ॥ २३ ॥

नित्य कहलाया धर्मके नित्य होनेपर वर्माको नित्य कहनाही

कार्यको अभिन्यिकिके समान मानना ( न्योंकि दोनोंमें प्रयत्न की आयस्यकता होती है ) और सिर्फ इतनेसे ही साथ हितुका खण्डन करना कार्यसमा जाति है । जेसे—"प्रयत्नके बाद शब्दकी उत्यत्तिमं होती है और अभिन्यिक ( प्रगट होना ) भी होती है फिर शब्द अनीन केसे कहा जा सकता है ।" यह उत्तर ठिफ नहीं है न्योंकि प्रयत्नके अनन्तर होना, इसका मात्रज हे सक्ता मात्रज हो सक्ता मात्रज हो सहस्का मात्रज हो प्रवत्न केसी स्वरूपना करना । अभिन्यिकिको स्वरूपना नहीं कह सकते । प्रयत्नके पहिले अगर शब्द उपलब्ध होता या उसका आवरण

उपरुष्य होता तो अभिन्यक्ति कही जा सकती थी ॥ २४ ॥

१ प्रयत्नानेककार्यत्वात्कार्यसमा ( प्रथत्नके अनेककार्य-उत्पत्ति अभि यक्ति-दिसलानेसे कार्यसमा जाति कहलाती है )

जातियोंके विवेचनसे माल्य होता है कि इनसे परपक्षका विलक्षल खण्डन नहीं होता । वादीको चक्करमें डालनेके लिये यह शब्दजाल विछाया जाता है, जिसका काटना कठिन नहीं है । इसलिये इनका प्रयोग न करना चाहिये । अगर कोई प्रतिवादी इनका प्रयोग करे तो वादीको वतलादेना चाहिये कि प्रतिवादी ने मेरे पक्षका खण्डन नहीं कर पाया । इससे प्रतिवादीका पराजय हो जायगा । लेकिन यह पराजय इसलिये नहीं होगा कि उसने जातिका प्रयोग किया, विक इसलिये होगा कि वह अपने पक्षका मंडन या परपक्षका खंडन नहीं कर पाया ।

## निग्रहस्थान ।

विरुद्ध अथवा भद्दी वार्ते कहना, अथवा स्वपक्षमंडन और परपक्षखंडन न करसकना निग्रहस्थान है । जिससे पराजय हो जाय वही निग्रहस्थान है । साधारण रीतिसे जो निग्रहस्थानका विवेचन किया जाता है वह उचित है लेकिन निग्रहस्थानोंमें बहुतसे निग्रहस्थान ऐसे है जिन्हें निग्रहस्थान कहना अनुचित है । जिससे यह न माळ्म हो कि वक्ता अपने पक्षका मंडन या परपक्षका खंडन नहीं कर पाया, उसे निग्रहस्थान कदापि न कहना चाहिये । निग्रहस्थानोंमें कुछ निग्रहस्थान ऐसे भी है जिनमें नाम मात्रका अन्तर है ।

निग्रहस्थानके दो भेद है विप्रतिपत्ति, और अप्रतिपत्ति । विरुद्ध प्रतिपत्ति अर्थात् उल्टी समझसे पराजय होता है और अप्रतिपत्ति अर्थात् नासमझीसे भी पराजय होता है। विप्रतिपत्ति और अप्रतिपत्ति ये दोनो ही अनेक प्रकारकी है इसलिये निग्रह—

८९

७ निरर्यकः, ८ अिज्ञातार्ष, ९ अपार्षकः, १० अप्राप्तकालः, ११ न्यूनः, १२ अविकः, १३ पुनरकः, १४ अन्तुमापणः, १५ अज्ञानः, १६ अप्रतिमाः, १७ विदेषः, १८ मतानुज्ञाः, १९ पर्यनुयोज्योपेक्षणः, २० निरनुयोज्यानुयोगः, २१ अपसिद्धान्तः, २२ हेस्वाभासः । इनमेंसे अननुसापणः, अज्ञानः, अप्रतिमाः, विद्येषः, मतानुज्ञाः, पर्यनुयोज्योपेक्षणः,

ये छ अप्रतिपतिसे होते हैं बाकी के १६ विप्रतिपत्तिसे ।

चतुर्थे अध्याय ।

अपने दृष्टान्तमें विरोधीके दृष्टान्तका धर्म स्वीकार कर छना प्रतिज्ञाद्दानि है। जैसे—धदीने कहा 'शब्द अनित्य है क्येंफि इन्द्रियका नियय है जेसे—धद'। प्रतिज्ञादीने इसका खडन करनेके छिये कहा 'इन्द्रियोंका नियय तो धटरा (जाति) भी है, छेकिन यह नित्य नहीं है इससे बादीका पक्ष गिरगया। छेकिन यह सीधे हार न मानकर कहता है 'क्या हुआ घट भी नित्य रहे।'

षह नित्य नहीं है इससे बादीका पक्ष गिरगया । लेकिन यह सीधे हार न मानकर कहता है 'क्या हुआ घट भी नित्य रहे ' यह प्रतिज्ञाहानि है क्योंकि बादीने अपने अनित्यत्व पक्षको छोड दिया ॥ प्रतिज्ञाको खण्टित होनेपर पहिली प्रतिज्ञाको सिहिको लिय दूसरी प्रतिज्ञा करना प्रतिज्ञानेतर है । लैसे—उपर्युक्त अनुमानमें प्रतिज्ञाके खडित होनेपर कहना कि शब्द तो घटके समान असर्वेगत है इसलिय उसीके समान अनित्य भी है । यहा शब्दको असर्वेगत वेह सलिय उसीके समान अनित्य भी है । यहा शब्दको असर्वेगत कहनर दूसरी प्रतिज्ञा की गई है ठेकिन इससे पूर्वीक्त व्यक्तिचार दोपका परिहार नहीं होता ॥ प्रतिज्ञा और हेतुका निरोध होना है प्रतिहानसर्थानुज्ञा स्वहृष्टान्ते, प्रतिज्ञाहानि ।

प्रतिज्ञातार्थप्रतिषेचे धर्मनिकल्पाचदर्थनिदंश प्रतिज्ञान्तर ।

प्रतिज्ञाविरोध है। जैसे—गुण, द्रव्यसे भिन्न है क्योंकि द्रव्यसे जुदा नहीं माद्यम होता। जुदा न माद्यम होनेसे तो अभिन्नता सिद्ध होती है न कि भिन्नता। यह विरुद्ध हेत्वामासके मीतर मी शामिल किया जा सकता है। अपनी प्रतिज्ञाका त्याग कर देना प्रतिज्ञा संन्यास है " मैने ऐसा कन कहा?" इत्यादि।

हेतुके खण्डित हो जानेपर उसमें कुछ जोड़ देना हेत्वन्तर है । जैसे—शब्द अनित्य है क्योंकि इन्द्रियका विषय है। यहां घटत्वमें दोप आया, तो हेतुको बढ़ा दिया कि सामान्यवाला होकर जो इद्रियका विषय हो, । घटत्व खुद सामान्य तो है परन्तु सामान्यवाला नहीं है । अगर इसतरह हेतुमे मनमानी वृद्धि होती रहे तो व्यभिचारी हेतुमें भी व्यभिचार दोष न दिखलाया जा सकेगा। ज्योही व्यभिचार दिखलाया गया कि एक विशेषण जोड़ दिया जाया करेगा।

प्रकृतिविषय (जिस विषयपर शासार्थ हो रहा है) से सम्बन्ध न रखनेवाळी बात करना अर्थान्तर है। जैसे वादीने कोई हेतु दिया और उसका खण्डन न हो सका तो कहने छगे 'हेतु किस भाषाका शब्द है किस धातुसे निकला है ? इत्यादि।

अर्थरिहत शन्दोका उचारण करने लगना निरर्थक है। जैसे-शन्द अनित्य है-क्योंकि क ख ग घ ड है। जैसे च छ ज झ ञ आदि।

ऐसे शब्दोंका प्रयोग करना कि तीन तीन वार कहनेपर भी जिनका अर्थ, न तो प्रतिवादी समझे, न कोई सभासद समझे उसे

१ पक्षपतिषेधे प्रतिज्ञातार्थापनयनं प्रतिज्ञासन्यासः।

२ अविशेषोक्ते हेतौ प्रतिषिद्धे विशेषमिच्छतो हेत्वन्तरम् ।

३ मक्कतप्रमेयानुपयोगिवचनमथीन्तरं नाम निग्रहस्थानम् ।

वाला निलाव, उसका खाद्य गूपक, उसका शत्रु सर्प, उसका शत्रु मोर l' पूर्वापरसम्बन्धको छोडकर अड वड वक्तना अपार्थक है। जैसे-कडकत्तेमें पानी वरसा, कौओंके दात नहीं होते, बम्बई

अविज्ञातार्थ कहते हैं । जैसे-जङ्गलके राजाके आफार वालेके खाचके शतुका शतु यहा है । जङ्गलका राजा शेर, उसके आकार

इत्यादि । इसे एक तरह का निरर्यक ही समझना चाहिये । प्रतिज्ञा आदिका बेसिलसिले प्रयोग करना अप्राप्तकाल है।

बडा शहर है, यहा दश वृक्ष छंगे हैं, मेरा कोट निगड गया

इसे निमहरपान कहना अनुचित है । क्योंकि पहिले, हेतुकी कहकर यदि किसीने प्रतिज्ञा पाँछे कही, तो इससे उसकी हार नहीं मानी जा सकती ॥ अनुनादके सिनाय शब्द और अर्थका.

फिर कहना पुनरुक्त है। इसे भी निग्रहस्थान न मानना चाहिये क्योंकि शब्द की पुनरुक्ति तो यमके अलकारमें भी होती है, इससे किसीका पराजय मानना व्यर्थ है । अर्थकी पुनरुक्ति, कहने भरका

तो उसका पराजय क्यों हो गया है।।

१ अवयवविषयीसवचनमग्राप्रकाळ ।

२ शब्दार्थयोर्पुनर्वचनम् पुनरुक्तमन्यवानुवादात् ।

मजना और भागना ।

यमक अटकार करते हैं। जैसे-मजन कवी तासा मज्यो मज्यो न एडी बार । दूर मजन जासों कथो सो तें मज्यो गमार ॥ यहां ' मज्यो ' और

१ एक सरीरा। शब्द बार बार आने और अर्थ जुदा जुदा हो उसे

भजन शब्द अनेक बार आया है हेकिन इनके अर्थ जुदे जुदे हैं

दोप दे इससे पराजय नहीं हो सकता 'शन्द नित्य है 'यह

मह कर अगर किसीने ' अनिव्य नहीं है <sup>1</sup> इतना और कह दिया.

वादीने तीन वार कहा, परिपद्ने भी समझ लिया, लेकिन प्रतिवादी उसका अनुवाद न कर पाया इसे अननुभाषण कहते हैं । वादीके वक्तव्यको सभा समझ गई किन्तु प्रतिवादी न समझा तो अज्ञान निप्रहस्थान है । इस दोनोंमें बहुत कम भेद है । उत्तर न सूझना अप्रतिभा है इसे अलग निप्रहस्थान समझना अनुचित है । क्योंकि बहुतसे निप्रहस्थान उत्तर न सूझनेसे ही होते हैं, फिर इसमें विशेषता कुछ नहीं है ।

विपक्षी निप्रहस्थानमें पड़ गया हो फिर भी यह न कहना कि तुम्हारा निप्रह हो गया है, यह पर्यनुयोज्योपेक्षण है। इस निप्रहस्थानसे पराजय मानना अनुचित है, क्योंकि इस उपेक्षासे विपक्षीके पक्षकी सिद्धि या अपने पक्षकी असिद्धि नहीं होती।

निग्रहस्थान में न पड़ा हो फिर भी उसका निग्रह बतलाना निरनुयोज्यानुयोग है ।

अपने पक्षको कमजोर देखकर बातको उड़ा देना विक्षेप है। जैसे—अभी मुझे यह काम करना है फिर देखा जायगा आदि। किसी आकस्मिक घटनासे अगर विक्षेप हो तो निप्रहस्थान नहीं माना जाता।

अपने पक्षमें दोष स्वीकार करके परपक्षमें भी वहीं दोष व बतलाना मतानु हा है। जैसे—अगर हमारे पक्षमे यह दोष है तो आपके पक्षमें भी है। इससे पराजय मानना अनुचित है क्योंकि पराजय तो तब हो, जब कि अपने पक्षमें दोष तो स्वीकार करले किन्तु परपक्षमें दोष सिद्ध न कर सके। अगर कोई कहें कि तुम प्रतिवादी) चोर हो क्योंकि पुरुष हो। इसके उत्तरमें अगर

93

पाच अगों (प्रतिज्ञा आदि ) से कमका प्रयोग करना न्यून है और दो दो तीन तीन हेत हप्टान्त आदि देना अधिक है। इन्हें निप्रहरपान मानना बिलकुछ न्यर्थ है, क्योंकि प्रतिज्ञा और हेतसे हैं। काम चल सकता है इसलिये अगर तदाहरण उपनय निगमन का प्रयोग न भी किया जाय तो पराजय नहीं माना

हो । यहा प्रतिवादीका निग्रह मानना अञ्चित है ॥

जा सकता। अधिक होनेसे भी कुउ नुकसान नहीं है क्योंकि **इससे** वक्तत्र्य. इंढ और स्पष्ट होता है । इससे पराजित होनेका कुछ भी सम्बंध नहीं है। स्वीकृत सिद्धान्तके विरुद्ध वात कहना अपसिद्धान्त है।

जैसे-सत्का उत्पाद नहीं, असत्का निमाश नहीं, यह मानकाको भी आत्माका नारा कहना ॥ हेत्वामासींका कथन पहिले हो चुका है । छउ जाति और निमहस्यानों का प्रयोग न करना चाहिये। फिर भी इनके प्रयोग मानसे पराजय मानना अनुचित है । प्रयोग फरनेपालका विरोधी, जननक अपने पक्षका मडन और परपक्षका

खण्दन न फर सके तब तक उसे विजया नहीं कह सकते ।

## पचम अध्याय ।

नय । मस्तुके किसी एक धर्मको जाननेपाले-विषय करनेवाले-शानको नेय कहते हैं । जब हम किसी मनुष्यको देखते हैं तो

१ स्वीकृतागमविरुद्धप्रमाधनमयसिद्धान्तो नाम निम्हस्यानम् ।

२ ' बानुन्यनेका मन्यविरोधेन हरवर्षणारसाध्यविदेश्वस्य याचारम्यप्रादण-

मराप्योगी नय ' संवार्थमिदि ।

हमें ज्ञान होता है कि यह मनुष्य है, उससमय हमें उसके किसी एक धर्मसे मतल्य नहीं रहता, यह प्रमाण है । किन्तु जब हम उसमें अंश कल्पना करने लगते है । जैसे—यह अमुकका पिता है अमुकका पुत्र है आदि—तब वह ज्ञान नय कहलाने लगता है । मतल्य यह कि प्रमाण, वस्तुके पूर्णरूपको ग्रहण करता है और नय, उसके अंशोंको । प्रमाण तो सब इन्द्रियोंसे हो सकता है लेकिन नय, मनकेद्वारा ही होता है । जब तक हम वस्तुके जाननेके लिये नयका उपयोग न करेंगे तबतक हमें वस्तुका ठीक ठीक ज्ञान नहीं होगा ।

प्रश्न—नय प्रमाण है या अप्रमाण ? यदि प्रमाण है तो उससे जुदा क्यो कहा ? यदि अप्रमाण है तो मिध्याज्ञान कहलाया । वस्तुके ठीक ठीक जाननेके लिये मिध्याज्ञान की क्या उपयोगिता है ?

उत्तर—नय, न तो प्रमाण है, न अप्रमाण है, किन्तु प्रमाणका एक अंश है । जैसे—एक सिपाहीको सेना नहीं कह सकते और न सेनाके वाहर ही कह सकते है किन्तु सेनाका एक अंश कह सकते हैं। उसीतरह नयको प्रमाणका एक अंश कहैं सकते हैं।

१ सक्ठादेशःप्रमाणाधीनःविक्ठादेशो नयाधीनः ।

२ स्वार्थनिश्चायकत्वेन प्रमाणं नय इत्यसत् । स्वार्थेंकदेशनिर्णीतिलक्षणो हि नयः स्मृतः । नायं वस्तु न चावस्तु वस्त्वंशः कथ्यते यतः । नासमुद्रः
समुद्रो वा समुद्रांशो यथोच्यते ॥ तन्मात्रस्य समुद्रत्वे शेषांशस्यासमुद्रता ।
समुद्रवहुत्वं (ता) वा स्यात्तचेत्का (का) स्तु समुद्रवित् ॥ श्लोकवार्तिक ।
" नयभी वस्तुका निश्चय करानेवाला है इसलिये उसे प्रमाण मानना
चाहिये" यह कहना ठीक नहीं है, क्योंकि नयके द्वारा वस्तुका नहीं,
रिके एक अंशका ही निर्णय होता है । नयका विषय, न तो वस्तु है

९५

तो उन्हें मिष्याज्ञान ही कहना चाहिये । अनेकधर्मात्मक वस्तुको एकधर्मात्मक प्रहण करना मिष्याज्ञान नहीं, तो क्या है र व्यवहारमें मी ऐसे अधूर ज्ञानको मिष्याज्ञान कहते हैं। जैसे—अगर किसी जगह दस आदमी बैठे हों और कोई कहें कि वहाँ एक आदमी बैठा है तो

पचम अध्याय ।

इसे झ्ठा वात कहेंगे। यथि दसके भीतर एक शामिल है इसल्चिय वहाँ एक आदमी भी जरूर है। फिरमी दसको एक समझना निष्याज्ञान ही माना जाता है। उत्तर—एक अशका जो ज्ञान, बाकी अर्शोका निपेधक हो

जाता है यह मिष्याज्ञान कहा जासकता है । टेकिन जो अश्— हान बाकी अशों का निषेधक नहीं होता, उसे मिष्याज्ञान नहीं कह सकते । जहाँ दस आदमी बैठे हैं वहाँ पर यह कहनेसे, कि एक आदमी है—यह जाहिर होता है कि बाकीक नय नहीं है, इसिटिय यह मिष्याज्ञान है । टेकिन स्यसे दुसरे अशोंका निषेध नहीं होता इसिटिय उसे मिष्याज्ञान नहीं कह सकते । जो नय दूसरे अशोंका

इसिल्यं उसे भिय्याज्ञान नहीं कह सकत । जो नय दूसर अशोका निवेध करते हैं उन्हें नयाभास या मिय्यानये कहते हैं । " नितने तरहके बचन हैं उतने ही तरहके नये हैं " इससे दो वार्ते माउम होती है । पटिली यह कि नयक अगणित भेद हैं, म वस्तुके वारर, किन्तु वस्तुका अंछ है । जैसे-समुद्रका किन्द्र, न तो समुद्रभी है न समुद्रके वारर है, किन्तु समुद्रका एक अंकु है । अगर एक विन्द्रको ही समुद्र मान दिया जाय तो वाहरी के विन्द्र, समुद्रके वाहर होनावंगे, अथवा प्रत्येक दित्र एक एक समुद्र करलोन लगेगा, इसलिय प्रकृति समुद्रमें करोड़ा समुद्रीका व्यवहार होने लगेगा। १ 'निरोक्शा नया विष्या सायेक्षा वन्तु तेऽर्यकुव ' आसर्मामांसा ।

२ यावन्तो वचनविकल्पास्तानन्तो नया ।

दूसरी यह कि नयका वचनके साथ बहुत कुछ सम्बन्ध है। यदि वचनके साथ नयका सम्बन्ध है तो उपचारसे नय, वचनात्मक भी कहा जासकता है अर्थात् प्रत्येक नय, वचनो द्वारा प्रगट किया जासकता है इसिटिये वचन को भी नय कहते हैं। इसतरह प्रत्येक नय दोतरहंका है भाव नय, और द्रव्यनय। ज्ञानात्मक नयको भाव-नय और वचनात्मक नयको द्रव्यनय कहते हैं।

नयके मूलमे दो भेद है—निश्चय और व्यवहार । व्यवहार नय को उपनय भी कहते है । जो वस्तुके असली स्वरूपको वतलाता है उसे निश्चय नय कहते है । जो दूसरे पदार्थके निमित्तसे अन्यरूप वतलाया है उसे व्यवहार नय या उपनय कहते है ।

प्रश्न—जब न्यवहार नय वस्तुके स्वरूपको अन्यरूप वतलाता है तब उसे मिध्यानय ही समझना चाहिये, फिर यहां उसके कहने की क्या जरूरत है ?

उत्तर—व्यवहार नय, मिथ्या नहीं है । क्योंकि जिस अपेक्षासे जिस रूपमें वह क्लुको विषय करता है उस रूपमे क्लु पायी जाती है । जैसे—हम कहते है ' घीका घड़ा ' इस वाक्यसे क्लुके असळी स्वरूपका ज्ञान तो नहीं होता अर्थात् यह तो नहीं मालूम होता कि घड़ा मिटीका है या पीतलका है या टीनका है ह इसलिये

१ किसी किसीने नयके विषयको भी नय कहा है, इसाहिये प्रत्येक नय तीन तरहका हो जाता है। सोचिय इक्को धम्मो वाच्यसहो वि तस्स धम्मस्स। तं जाणदि जं णाणं तं तिण्णि वि णय विसेसाय॥ वस्तुका एक धर्म, धर्मका वाचक शब्द, और उस धर्मको जाननेवाला ज्ञान, ये तीनों ही नय हैं।

२ नयानां समीपा उपनयाः।

९७

इसे निश्चय नय नहीं कह सकते, छेकिन इससे इतना अनस्य

रक्या जाता हो ऐसे घंडेकी व्यवहारमें ' घीका घडा ' कहते हैं । इसिंटिये यह बात व्यवहारसे सत्य है और इसीसे व्यवहार नय भी सत्य है। हा। ज्याहार नय मिथ्या तभी कहा जा सकता है जब कि उसका निषय, निश्वयका विषय मान लिया जाय अधीत कोई मनुष्य 'धीके घडे 'का अर्थ 'घीसे बनाया हुआ घडा '

पचम अथाय।

माळूम होता है कि उस घडेमें घी स्क्खा जाता है। जिसमें घी

समझे । जातक व्यवहार नय अपने व्यावहारिक सस्यपर कायम है सबतक उसे मिध्या नहीं कहा जा सकता । निश्चय नयके दो भेद हैं इच्याधिक और पर्यायाधिक । इच्य अर्पात् सामान्यको निपय करनेवाला नय द्रव्याधिक नय कहा जाता है। पर्याय अधीत् विशेषको निषय करनेवाला नय पर्याया-

धिक नय कहा जाता है । हन्यार्थिक नयके तीन भेद हैं. नैगम.

सपद, न्यनहार और पर्यायार्थिक नयके चार भेद हैं, ऋजसन, शब्द, समभिएत्ड और एवभूत । नैगम---सकल्पमात्रको विषय करनेवाला नय, नैगम नय कह-खाता है । निगेम शस्दका अर्थ है सकल्प, जो निगम=सकल्पको

नियम करे यह नेगैम नय कहा जाता है। जैसे-कीन जा रहा है मैं जारदा हू। यहाँ पर कोई जानहीं रहा दे किन्तु जानेका १ 'तत्र संकल्पमात्रस्य माहको नेगमो नथ ' श्लोकवार्तिक ।

२ ' सकल्पो निगमस्तत्र भवोऽयम् तत्त्रयोजन ' श्लोकवार्तिक । ३ इस नयका विषय अनेक शब्दाम बतलाया गया है । तत्त्वार्थ-

माप्य और सिन्दसेन गणीकी टीवाम इस विषयमें टिसा है " निगम्यन्ते परिच्छियन्ते इति निगमा =हीकिका अर्घा . तेप निगमेषु

सिर्फ संकल्प किया है इसिलेय नैगम नय की अपेक्षासे कह दिया कि मैं जारहा हूं। इसके तीन भेद हैं—भूत नैगम, भावि नैगम, वर्तमान नैगम। अतीत ( भूत ) में वर्तमानका संकल्प करना भूत नैगम है। जैसे—आजके दिन ही महावीर स्वामी

भवो योऽध्यवसायः ज्ञानाख्यः स नैगमः " " यथा लोको ब्यवहरति तथानेन व्यवहर्तव्यम् लोकश्चोपिद्धः प्रकारैः समस्तैव्यवहरति "निगमेषु= जनपदेषु, ये=इत्यक्षरात्मकानां ध्वनीनां सामान्यनिर्देशः, अभिहिता= उचारिताः, शब्दाः, घटाद्यः, तेषामर्थी=जलधारणादिसमर्थः " " अस्य चार्थस्य अयं वाचक इति यदेवंविधमध्यवसायान्तरं स नेगमः " यहा निगम शब्दके दो अर्थ किये गये हैं-शब्दोंके ठौकिक अर्थ और देशनगर आदि । इन सब उद्धरणोंका तात्पर्य यह है कि शब्दोंके जितने और जैसे अर्थ, लोकमें माने जाते हैं उनको माननेकी दृष्टि नैगम नय है। इस दृष्टिसे यह आगेके सभी नयोंसे अधिक विषयवाला सिद्ध हो जाता है । श्लोकवार्तिकमें भी दूसरे शब्दोंमें इसका स्वरूप लिखा गया है-यद्वा नैकं गमो योऽत्र स सतां नैगमो मतः । धर्मयोधीर्मिणो वापि विवक्षा धर्मधर्मिणोः ॥ प्रमाणात्मक एवायमुभयपाहकत्वतः। इत्ययुक्तं इह ज्ञतेः प्रधान-गुणभावतः ॥ प्राधान्येनोभयात्मानमधैगृह्णदक्षिवेद्नम् । प्रमाणं नान्य-दित्येतत्प्रपञ्चेन निवेदितम् ॥ धर्मिधर्मसमूहस्य प्राधान्यार्पणया विदः । प्रमाणत्वेन निर्णीतेः प्रमाणाद्परो नयः ॥ तात्पर्य यह कि नैगमनय, धर्म और धर्मीको ग्रहण करनेवाला है। यहां प्रश्न यह होता है कि नैगम नय, दोनोंको विषय करनेसे प्रमाण कहलाने लगेगा तो इसका उत्तर यह है कि-प्रमाण तो धर्म और धर्मी दोनोंको मुख्य रूपसे ग्रहण करता है और नैगमनय, दोनोंमेंसे किसी एकको मुख्य करके और दूसरेको गौज करके ग्रहण करता है । इस अपेक्षासे नैगम नयके तीन भेद किये जाते हैं। द्रव्यनैगम, पर्यायनैगम, द्रव्यपर्यायनैगम । इन तीनोंके मी नव भेद्र हो गये हैं। इन सबका स्वरूप श्लोकवार्तिकमें देखना चाहिये।

९९

और वह पूर्ण न हुआ हो फिर भी 'पूर्ण हुआ ' कहना वर्तमान नैगम है। जैसे रसोईके प्रारम्भमें ही कहना कि आज तो भात बनाया है। एक शन्दके द्वारा अनेक पदार्थिका महण करना सम्रेह नय है। जैसे जीवके कहनेसे सभी त्रस स्थानर आदिका प्रहण करना। इसके दो भेद हैं-सामान्य ( पर ) सम्रह, विशेष ( अपर ) सम्रह । सन द्रव्योंको प्रहण करनेवाला सामान्य सम्रह है जैसे-द्रव्यके फहनेसे जीव और अजीव समीका सप्रह हो गया । क्षेत्र दर्व्योंका

सप्रद्य करनेवाछे नयको विशेष सग्रद्य कहते हैं । जैसे-जीवके कहनेसे सब जीव दर्जोका समह तो हुआ परन्तु अजीव रहगया

सप्रद नयसे प्रदणिकयेगये पदार्थका योग्य रीतिसे विभाग फरनेवाटा च्यवहाँ इ नय है । इसके दो मेद हैं सामा यभेदफ.

इसलिये यह विशेष सप्रद्य कहलाया ।

पचम अध्याय ।

वसका सकल्प हजारों वर्ष पहिले के दिन ( दीपमालिका दिवस ) में किया गया है, इसलिये यह भूत नैगम कहलाता है। मविष्यमें भूतका सकल्प करना माचि नैगम है। जैसे-अरहात, (जीवन-मुक्त ) सिद्ध ( मुक्त ) ही हैं । कोई कार्य शुरु कर दिया गया.

षिशेषभेदक । सामान्य सप्रहमें मेद करनेवाला सामान्यभेदक १ एक रेन विदेशाणां बहुण सबहो नय । सजातेरविरोधेन इप्टेशभ्यां क्यान । र समहेण गृहीतानामर्यांनां विधिपूर्वक । योवहारी विभाग

स्याद्वयरारो नय स्मृत । ब्यवहार शब्दका यहाँ उपचार अर्थ नहीं है कि'तु विनानित्र करना अवे है-नेद्रव्यातया व्यवद्वियते । इति व्यवहार ।

व्यवहार हैं। जैसे-द्रव्यके दो भेद हैं जीव और अजीव। विशेष संप्रहमें भेद करनेवाला विशेषभेदक व्यवहार है। जैसे-जीवके दो भेद हैं संसारी और मुक्त।

वर्तमान पर्याय मात्रको विषय करनेवाला ऋजुसूत्र नय है। इसके भी दो भेद है। सूक्ष्म ऋजुसूत्र, स्थूल ऋजुसूत्र,। जो एक समेय मात्रकी वर्तमान पर्यायको प्रहण करे उसे सूक्ष्म ऋजुसूत्र कहते हैं जैसे शब्द क्षणिक है। अनेक समयकी वर्तमान पर्यायको जो प्रहण करता है उसे स्थूल ऋजुसूत्र कहते है। जैसे—सौ वर्षकी मनुष्य पर्याय।

यहां तक जो चार नय (नैगम, संप्रह, ज्यवहार, ऋजुस्त्र) कहे गये हैं वे अर्थनय कहलाते है । और आगे जो तीन नय कहे जायँगे वे शब्दनय कहलाते है । यद्यपि हम पहिले कह चुके है कि सभी नय ज्ञानात्मक और शब्दात्मंक होते हैं इसिलेये सातों नय शब्दात्मक है लेकिन यहां शब्दका मतलव शब्दात्मक से नहीं है इसिलेये अर्थ नय और शब्द नय, ये भेद यहां वन सकते है । नैगम आदि चारो नय अर्थप्रधान है, क्योंकि इनमे शब्दके लिंग आदि बदलजाने परभी अर्थ मे अन्तर नहीं आता, इसिलेये ये अर्थ नय कहलाते है । और शब्द नयो (शब्द, समिभिछढ़, एवंभूत) में शब्दोंके लिंग आदिके बदलनेसे अर्थ

१ कालके सबसे छोटे अंशको समय कहते हैं, एक मिनिटमें असंख्य समय होते हैं।

सर्वे शब्दनयास्तेन परार्थप्रतिपाद्ने । स्वार्थप्रकाशने मातुरिमे ज्ञान स्थिताः । श्लो. वा. ।

बदल जाता है अर्थात् छोकमें प्रचलित साधारण अर्थमें कुछ परिवर्तन हो जाता है इससे ये शब्द नय कहलाते हैं। इसका

पचम अध्याय ।

यह मतल्ज नहीं है कि इन नयोंके द्वारा वतलाया गया अर्थ कभी काम में नहीं आता, विशेष अवसरों पर इन नयोंकी अपेक्षा भी व्यवहार किया जाता है। जैसा कि आंगेके विवेचनसे माल्यम होगा। पर्यायनाची शस्टोंमें भी लिंग आदिके भेदसे अर्थभेद बतलाने बाला शब्द नय है। बास्तवमें शब्दमें कोई लिंग नहीं होता।

मुँहसे निकला हुआ शब्द जड पदार्थ है उमे पुरुप, खी, या मपुसक नहीं कह सकते, किर भी उसमें लिंगब्यनहार होता है। इसका कारण उसका अर्थ है। अर्थमें जेसा लिंग होता है या जिस लिंगके समान उसमें सहशता होती है वही लिंग, शब्दका लिंग मान लिया जाता है। यह कहना कठिन है कि किस भाषामें

निस शन्दका छिंग, अर्थकी किस समानताको रेकर किया जाता है। फिर मी शन्दके छिंगमें भेद होना, अर्थकी भिन्ननासे सम्बन्ध

भनरेंप रखता है । किसी शब्दफे अपैमें कोमख्ता छपुता सुन्दरता निर्मलता आदि देखकर उसे कीलिंग कह दिया जाता है, इससे उल्टे धर्मोंको देखकर पुछिग कह दिया जाता है। इन्हीं अनेक १ जिस समय किसी शब्दका सबसे पहिले प्रचलित अपैमें व्यवहार किया गया होगा उस समय होगा है ह्वयमें क्या माना थी जिससे

प्रेरित होकर उनने उस शब्दको छीटिंग या पुछिग आदि समझा, यह सोजका विषय हैं। हो ! कुछ शब्दोंके विषयमें निष्यत रूपसे कहा जा सकता हैं। और इसी परसे बाकी शब्दोंका अनुमान किया जा सकता है। २ जहां सीत्व और पुरुषत्वसे कोई सम्बन्ध नहीं रहता वहां नपंसक

२ जहाँ स्नात्व और पुरुषत्वसे कोई सम्बन्ध नहीं रहता वहीं उटिंग माना जाता है हिन्दी भाषार्थ इसका व्यवहार नहीं होता। धर्मीके कारण एक ही अर्थके वाचक शब्द, ज़ुदी ज़ुदी भाषा-भोंमें जुदे जुदे छिंगोंके कहे जाते हैं। इसीछिये शब्द नय कहता है कि जहां लिंग आदिका भेद है वहां अर्थमें भी अवस्य भेद है। जैसे पहाड़ पहाड़ी, नद नदी, आदि शब्दोंका अर्थ एकसा है फिर भी लिंगके भेदने कुछ अर्थमेद कर ही दिया है। छोटे पहाड़को पहाड़ी (पहाड़िया ), वड़ी नदीको नद कहते हैं । इससे माळ्म होता है कि लिंगभेद, अर्थभेदमें कारण है। हां! यह हो सकता है कि लिंगभेदसे होनेवालें अर्थभेदका न्यवहार लुप्त हो गया हो । उपमा रूपक आदिमें तो लिङ्गभेदकी उपयोगिता कुछ अधिक माञ्चम होने लगती है । जैसे-मुक्ति और मोक्ष पर्यायवाची शब्द हैं फिर भी जिस प्रकार ' मुक्तिवधूने वरलिया ' अच्छा माख्म होता है , उस प्रकार ' मोक्षवधूने वरिख्या ' अच्छा नहीं मालूम होता । इसका कारण दोनों शब्दोका लिंगभेद ही है । इसी प्रकार यह नय, संख्या आदिके भेदसे भी अर्थभेद मानता है।

' जहां शन्दका मेद है वहां अर्थका मेद अवश्य है ' इस प्रकार बतलानेवाला समिमिस्ट नेय है । शन्द नय तो अर्थ— मेद वहीं बतलाता है जहां लिंग आदिका मेद होता है । परन्तु इस नय की दृष्टिमें तो प्रत्येक शन्दका अर्थ जुदा जुदा है । मले ही वे शन्द, पर्यायवाची हों और उनमें लिंग संख्या आदिका भी मेद न हो । इन्द्र और पुरन्दर शन्द पर्यायवाची है फिर भी इनके अर्थमें अन्तर है । इन्द्र शन्दसे ऐश्वर्यवालेका बोध होता है और

१ पर्यायशब्दमेदेन भिनार्थस्याधिरोहणात् । नयः समभिरूढ्ः चा. निश्चयः॥ श्लो. वा.

इनका अर्थ जुदा जुदा ही है । इसीतरह प्रत्येक शब्द मूटमें तो प्रयक्त अर्थका अतलानेवाला होता है, फिर कालान्तर में एकही न्यिक या समृह में प्रयुक्त होते होते पर्यायनाची बन जाता है । समभिक्द नय उसके प्रचित अर्थको नहीं, मूल अर्थको पकडता

एक ही ब्यक्ति है इसिंखेये ये शब्द पर्यायवाची बन गये हैं किन्तु

है यही इसकी विशेषता है। जिस शब्दका अर्थ जिस क्रियारूप हो उस क्रियामें छंगे हुए पदार्थको है। उस शन्दका निषय करना एवभूतनम है। सम-मिन्दढ नयसे प्रत्येक शब्दका जुदा खदा अर्थ जाना जाता था. और शब्दके अर्थवाले पदार्थको हम जर चाहे उस शब्दसे कह

सकते थे, छेकिन इस नयसे तो सिर्फ उसी समय कोई पदार्थ उस शब्दसे कहा जा सकता है जन कि वह अर्थके अनुसार किया कररहा हो । जैसे पूजा करते समय ही किसीको पुजारी कहना। यद करते समय ही सैनिक कहना। प्रत्येक शन्यका भर्ष किसी न किसी किया का बतलानेवाला होता है। संस्कृत मापाका न्याकरण तो इतना समृद्ध है कि उससे प्रत्येक शब्दकी उत्पत्ति किसी न किसी धातुसे सिद्ध कर दी गई है। अन्य भाषा-ओंमें भी अनेक शब्द किसी न किसी धातसे सम्बन्ध रखने-

१ हिन्दू पुराणांके अनुसार इन्द्रने एकवार नगर नष्ट किये थे ॥

२ यूरोपके किसी महाकविने कहा है। ससार की किसी भी भाषामें ऐसा कोई भी शब्द नहीं है जिसका पर्यायवाची शद्द हो।॥ ३ तत्त्रियापरिणामोऽर्थस्त्ययेवेति विनिश्चयात् । एवमूतेन नीयेत क्रियातरपराइमुख । श्लो वा ॥

वाले सिद्ध किये गये हैं । फिर भी अनेक शब्दों की धातुओंका पता नहीं है, इसका कारण यही है कि हजारों वर्ष पहिलेका सारा इतिहास हमें उपलब्ध नहीं है। वह बात विल्कुल ठीक है कि प्रत्येक शब्द किसी न किसी कियासे सम्बन्ध रखता है। समिभिरूढ़ नय, एक समय, त्रिया देखकर सर्वदा उस शब्दका प्रयोग करेगा जव कि एवंभूतनय, जव तक किया हो रही है तभी तक उस शब्दका प्रयोग करेगा। व्यवहार में इस नयका प्रयोग भी वहुत होता है । जवतक कोई राजकर्मचारी अपने काम ( डचूटी ) पर रहता है तवतक अगर उसके साथ कोई दुर्व्यवहार किया जाय तो राजा ( गवर्नमेण्ट ) उसका पक्ष छेता है, दूसरे समयमे साधारण प्रजाकी तरह उसका विचार किया जाता है। इसका कारण यह है कि राजा, एवंभूत नयसे अपने कर्मचारीके साथ न्यवहार करता है । इसी एवंभूत नयकी वदौलत ही कोई व्यक्ति, अपने व्यक्तिलको अपने पदसे अलग करके बताता है। "मै गवर्नरकी हैसियतसे नहीं, एक मित्रकी हैसियतसे मिलना चाहता हूं " " मैं राजा नहीं, अतिथि हूं " इत्यादि प्रयोगोमें एवंभूत नयकी अपेक्षासे ही शब्दका अर्थ करना चाहिये। ् इन साता नयों मे पहिले पहिलेके नय, बहुत या स्थूल विषयवाळे हैं और आगे आगेके नय, अल्प या सृक्ष्म विषयवाँ हैं । नैगम नयका विषय सत् और असत् दोनो ही पदार्थ है क्योंकि

१ जब महात्मा गांधी जी लंकाके गवर्नरसे मिले थे तब उनने कहा था कि मैं गवर्नरसे नहीं, अपने मित्रसे मिला था।

२ पूर्वपूर्वी नयो भूमाविषयः कारणात्मकः। परः परः पुनः सूक्ष्मगोचरो

804

सत् और असत् दोनों में सर्कल्प होता है। सप्रह नयमें सिर्फ सत् है। विपय किया जाता है । व्यवहार, सप्रहके टुकडोंको जानता है । व्यवहारसे ऋजुसूत्र पतला है क्योंकि ऋजुसूत्रमें सिर्फ वर्तमान कालकी पर्याय ही निषये होती है । ऋजुसूत्रसे शब्द नय पतला है

पचम अध्याय ।

क्योंकि ऋजुसूनमें तो लिंग आदिक का भेद होने पर भी अर्प-भेद नहीं माना जाता, जब कि शब्दमें माना जाता है। शब्दसे समिभिरूढ, और सनभिरूढसे एवमूत नयका विपय पतला है यह बात उन नयोंके विवेचनमें ही समझाकर कहेंदी गई है।

न्यानहारिक दृष्टिमे द्रव्यार्थिक और पर्यापार्थिक नयका विनेचन किया गया । जहां दार्शनिक रीतिसे आत्माका विनेचन किया जाता

है ऐसे अध्यात्म प्रकरणोंके लिये द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक का विवेचन कुछ दूसरे ढगका है इसलिये इनके भेद भी दूसरे हैं। इस दृष्टिसे द्रव्यार्थिकके दस भेद हैं-कर्म आदिका उपाधिसे भटग <u>रा</u>द्ध आत्माको निपयकरनेवाटा कर्मोपाधिनिरपेक्षश्चद्ध

१ सन्मानविषयत्वेन संग्रहस्य न युज्यते । महानिषयताभावाभावार्था-भैगमान्नयात् । श्लो वा ।

द्रव्यार्थिक नय है । जसे-ससारी भारमा, मुक्तारमाके समान शुद्ध

२ नर्नुसूत प्रमुताथा वर्तमानार्थगोचर । काळज्ञतयवस्यर्थगोचरा इन्चवहारत । श्लो वा ।

२ काळादिभेदतोऽप्यर्थमभिन्नमुपगच्छत । नर्जुसूत्रा महार्थोज शब्दरत-

द्विपरीतवत्। श्लो वा । ४ शन्दात्पर्यायभेदेनाभिन्नमर्थमभीन्तिन । न स्यात्समभिरुद्धोपि महार्थ-

स्ताद्विपर्यय ॥ मियामेदेषि चाभिद्यमर्थमभ्युपगच्छत । नैवमृत प्रभृतार्थी नय समिस्दत । क्ये वा ।

है। उत्पाद (नवीन पर्यायका पैदा होना) न्यय (पर्यायका नाश) को छोड़कर सत्तामात्रको विषय करनेवाला सत्ताग्राहकशुद्ध द्रव्यार्थिक नय है। जैसे—जीव नित्य है। भेद विकल्पों की अपेक्षा न करके अभेद मात्रको विषय करनेवाला भेदिविकल्प-निरपेक्ष शुद्ध द्रव्यार्थिक है। जैसे—गुण पर्याय (अवस्था) से द्रव्य अभिन्न है। कर्मोकी उपाधि सहित द्रव्यको ग्रहण करनेवाला कर्मोपाधिसापेक्ष अशुद्ध द्रव्यार्थिक है। जैसे—क्रोध, आत्माका स्वभाव है। द्रव्यको उत्पाद व्यय सहित ग्रहण करनेवाला उत्पादव्ययसापेक्ष अशुद्ध द्रव्यार्थिक है। जैसे—क्रोध, आत्माका स्वभाव है। द्रव्यको उत्पाद व्यय सहित ग्रहण करनेवाला उत्पादव्ययसापेक्ष अशुद्ध द्रव्यार्थिक है। जैसे—द्रव्य प्रातिसमय उत्पादव्ययसापेक्ष अशुद्ध द्रव्यार्थिक है। जैसे—क्रिक्ष प्रातिसमय उत्पादव्ययसापेक्ष अशुद्ध द्रव्यार्थिक है। जैसे—क्रिक्ष

१ जेन दर्शनमें प्रत्येक द्रव्य, प्रति समय उत्पाद्व्ययधीव्यरूप है। अर्थात उसमें प्रतिसमय एक नई अवस्था पैदा होती है और पुरानी अवस्था नष्ट होती है, फिर भी द्रन्य, ध्रुव ( नित्य ) है। जिस प्रकार एक कोष ( वेंक ) में प्रतिदिन आमदनी और सर्च होता है फिर मी सिलक बनी रहती है उसी प्रकार द्रव्यमें भी उत्पाद ( आमदनी ) व्यय ( खर्च ) ध्रौन्य ( सिलक ) सदा होते हैं । एक मनुष्य बालकसे जवान हो जाता है तो उसमें बालकपनका व्यय और जवानीका उत्पाद है। किन्तु मनुष्यताकी दृष्टिसे वह कायम है, इसिलये उसमें धीव्य भी है। इसीतरह प्रत्येक वस्तुमें समझना चाहिये। हां! आकाश आदि अमूर्तिक और अतीन्द्रिय वस्तुओंमें उत्पाद व्यय नजर नहीं आता इसका कारण उन द्रव्योंकी सूक्ष्मता है। फिर भी हम अनुमानसे उनके उत्पाद ध्ययको भी जान सकते हैं-प्रत्येक द्रव्यका कुछ काम अवस्य रहता है जैसे आकाशका काम जगह देना या कालका काम परिवर्तन कराना है। जगह छेने देनेमें या बाहिरी परिवर्तन करनेमें जब बाह्य पदार्थोंमें परिणमन होता है तब इन निमित्त द्रव्यों (काल आकाश

षाण भेदकरपनासापेक्ष अञ्जद द्रव्यार्थिक नय है । जैसे-ज्ञान दर्शन आदि, जीवके गुण हैं । जीवसे ज्ञानदरीन पृथक् नहीं हैं किन्तु गुणगुणीका भेद मानकर यहा व्याख्यान किया गया है । गुणपर्यायोंमें द्रव्यकी अनुवृत्ति बतठाने वाटा अन्यस द्रव्यार्थिक है । जैसे-द्रव्य, गुणपर्यायरूप है । जो स्वद्रव्य स्वक्षेत्र स्वकाळ स्वभाव की अपेक्षासे द्रव्यको सत् रूप प्रहण करता है उसे स्वद्रव्यादिग्राहक द्रव्यार्थिक कहते हैं। जैसे-स्वचतुष्टय ( स्वद्रव्यक्षेत्रकालमाव ) की अपेक्षा द्रव्य है । परचतुष्टय की भपेक्षा द्रव्यको असत् रूप प्रहण करनेवाला परद्रव्यादिकप्राहक दुरुवार्थिक है। जैसे परचतुष्टयकी अपेक्षा द्रव्य नहीं है। जो परम (मुख्य) भावको बहुणकरनेवाला नय है उसे परमभावग्राहक द्रव्यार्थिक नय कहते हैं । जैसे-आत्मा, ज्ञानस्थरूप हे । इसी आध्यात्मिक कयनकी अंपेक्षासे पर्यायार्थिक नयके छ भेद 🕻 । स्थलताकी दृष्टिसे अनादि नित्यपूर्यायको प्रहण करनेवाला अनादिनित्यपर्यायार्थिक नय है । जैसे मेरुपर्याय नित्य है। आदि ) में भी परिवर्तन अनिवार्य है। कार्यके भेदसे कारणमें भेद, कार्यके परिणमनसे कारणमें परिणमन मानना ही चाहिये। यह हो नहीं सकता कि कुम्हारके चकपर मिट्टी तो नाना आकार धारण करके पड़ा बन जाय और कुम्हार में या उसके हाथों में कुछ भी किया न

हो। इसलिये जा काल द्रव्यके द्वारा अन्य द्रव्याम परिवर्तन होगा, तत्र कुछ न कुछ काल द्रव्यमें भी होगा। परिवर्तन, उत्पाद व्ययके विना हो नहीं सकता, स्वांकि एक अतस्याका जाना (व्यय ) और इसरी अवस्थाका आना (उत्पाद ) ही परिवर्तन कहराता है इसरिये प्रत्येक द्रव्य प्रतिसमय परिवर्तनकील और नित्य, अर्थीत् उत्पाद-व्ययधीव्यसहित है।

है। उत्पाद (नवीन पर्यायका पैदा होना) ज्यय (पर्या को छोड़कर सत्तामात्रको विषय करनेवाला सत्तः द्रव्यार्थिक नय है। जैसे—जीव नित्य है। भेद वि अपेक्षा न करके अभेद मात्रको विषय करनेवाला भे निरपेक्ष गुद्ध द्रव्यार्थिक है। जैसे—गुण पर्याय (क द्रव्य अभिन्न है। कर्मोकी उपाधि सहित द्रव्यको द्रव्य वाला कर्मोपाधिसापेक्ष अगुद्ध द्रव्यार्थिक है। कै आत्माका स्वभाव है। द्रव्यको उत्पाद व्यय सहित प्रा वाला उत्पादव्ययसापेक्ष अगुद्ध द्रव्यार्थिक है। प्रतिसमय उत्पादव्ययसोक्ष अगुद्ध द्रव्यार्थिक है।

१ जैन दर्शनमें प्रत्येक द्रव्य, प्रति समय उत्पादव्ययधी अर्थात उसमें प्रतिसमय एक नई अनस्था पेदा होती है व अवस्था नष्ट होती है, फिर भी द्रव्य, ध्रुव (नित्य) है। रिएक कोष (वेंक) में प्रतिदिन आमदनी और सर्च होता हिएक कोष (वेंक) में प्रतिदिन आमदनी और सर्च होता हिएक बनी रहती है उसी प्रकार द्रव्यमें भी उत्पाद (आमद्रिक्च) धोव्य (सिलक) सदा होते हैं। एक मनुष्य बालव हो जाता है तो उसमें बालकपनका व्यय ओरं जवानीका किन्तु मनुष्यताकी दृष्टिसे वह कायम है, इसलिये उसमें घोट इसीतरह प्रत्येक वस्तुमें समझना चाहिये। हां! आका अमूर्तिक और अतीन्द्रिय वस्तुओं उत्पाद व्यय नजर नह इसका कारण उन द्रव्योंकी सूक्ष्मता है। फिर भी हम अनुमान उत्पाद व्ययको भी जान सकते हैं—प्रत्येक द्रव्यका कुछ का रहता है जैसे आकाशका काम जगह देना या कालका काम कराना है। जगह लेने देनेमें या बाहिरी परिवर्तन करनेमें ज पदार्थोंमें परिणमन होता है तब इन निमित्त द्रव्यों (काल व

क्या आवश्यकता है <sup>ह</sup> उपनय अर्थात् व्यवहार नयके तीन मेद हैं । सद्भूत, असद्भूत

ैं और उपचरित । अभिन्न वस्तुको मेदस्रपत्ते निपय करनेवाटा सद्मृत व्याहारनय है । जैसे आत्मा और ज्ञान छुदे छुदे हैं । इसें दो भेद ई-शुद्ध गुणगुणी या शुद्ध पर्यायपर्यायीको निपय करनेवाटा शुद्धसद्भूत च्यवहार और अशुद्ध गुणगुणी या अशुद्ध

पर्यायपर्यायोको विषय करनेनावा अशुद्वसद्भृतन्य नहार । मिटाहुर मिल वस्तुओं या मिल धर्मोको एकरूप विषय करने-षाटा असद्भुत व्यवहारनय है। वह खजाति, विजाति, श्रजाति-, विजानि, इसतरह तीन प्रकारका है । परमाणुको बहुप्रदेशी समझना

विजारयसद्भुत व्यवहार है जीन और अजीन दोनों ही जानके पिरप हैं इसल्पि दोनोंकी शानरूप थियम करना स्वजातिनिजात्य सद्भुत व्यवहार नवे है। बिटरु अम (नहीं मिटी हुई) वस्तुओंको किसी प्रयोजन

स्वजारयमद्भूत व्यवद्वार है । ससारी सुखको मूर्तिक समझना

( स्परदारसिद्धि भादि ) या निमित्तको देनकर अभेदरूपमे प्रहण करना उपचरित स्परहारनये है । इसके भी रवजाति, विजाति, स्वनातियिजाति ऐसे तीन भेद हैं। 'यह मेरा मित्र है' इस

१ इनमें से प्रायेष्ठ के नव नव भेद्र होते हैं । (१) द्रव्यमें द्रव्यका आरोप, (२) द्रम्यम गुजका आरोप, (३) द्रव्यमें पर्यायका आरोप। इमी प्रकार गुणन सीनों आरीप और पर्यादमें सीनों आरीप, इसतरह नव

हर । प्रायेकके नव नव, इस्तार असरमृत व्यवनारके कुछ २७ मेद हुए । र मुम्याभावे सति वयोजने निमित्त चीरचार ववर्तते ।

रष्टान्तमें मित्र सजातीय है क्योंकि मैं भी जीव हूं मेरा मित्रभी जीव है। इसलिये यह सजाति उपचरित व्यवहारनय कहलाया। यह मकान मेरा है यह विजाति उपचरित व्यवहार है। यह देश मेरा है यह मिश्र (सजातिविजाति) उपचरित व्यवहार नय कहलाया। क्योंकि देशमें जीव और अजीव दोनोंका समावेश होता है। — अध्यात्म प्रकरणोंमें द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक नयोंका विवेचन कैसा होता है यह बात हम कह चुके हैं। यहांपर अध्यात्म प्रकरणोंके अनुसार निश्चय व्यवहार और उसके भेद प्रभेदोका निरूपण किया जाता है।

नयके मूलमेद दो है । निश्चय और व्यवहार । अमेदरूप विषय करनेवाला निश्चय और मेदरूप विषय करनेवाला व्यवहार है । निश्चयके दो मेद हैं । ग्रुद्ध गुणगुणीको (जैसे जीव और केवल ज्ञान) अमेदरूप विषय करनेवाला ग्रुद्ध (निरुपाधिक) निश्चयनय और अग्रुद्ध गुणगुणी (जैसे जीव और रागद्देष) को विषय करने-वाला अग्रुद्ध (सोपाधिक) निश्चयनय है ।

व्यवहार नयके भी दो भेद हैं। सद्भूत व्यवहारनय और असद्भूत व्यवहारनय। एक वस्तुमें भेद विषय करनेवाला सद्भूतव्यवहारनय है। इसके भी दो भेद हैं उपचरित सद्भूत व्यवहार,
अनुपचरित सद्भूत व्यवहार। सोपाधिक गुणगुणीमें भेद प्रहण
करनेवाला उपचरित सद्भूत और निरुपाधिक गुणगुणीमें भेद प्रहण
करनेवाला अनुपचरित सद्भूत व्यवहार है।

भिन्न वस्तुओं में सम्बन्धको विषय करनेवाला असद्भूत व्यवहार नय है । इसकेभी दो भेद हैं । उपचरित असद्भूत व्यवहार और अनुपचरित असद्भूत व्यवहार । संश्लेषरिहत वस्तुमें सम्बन्धको

है । सन्धेप सहित वस्तुर्ने सम्बन्धको विषय करनेवाळा अनुपचरित असद्भुत व्यवहार है । जैसे-मेरा शरीर । यद्यपि आत्मा और शरीर भिन्न भिन्न हैं परन्तु एक स्थानपर दोनों रहती हैं इसटिये इनका सक्षेप है। अध्यारम शास्त्रकी दृष्टिसे सक्षेपमें कहे गये ये छ भेद पहिले

बतलाये गये नयोंके भेदोंमें शामिल हो जाते हैं । जैसे-गुद

निश्चयनय, भेदविकल्पिनिरपेक्ष शुद्ध द्रव्यार्थिकर्मे, अशुद्धनिश्चयनय, कर्मोपाधिसापेक्षअशुद्धद्वयार्थिकमें, उपचरित सद्भूत व्यवहारनय, भशुद्धसद्भृतव्यवहारमें, अनुपचरितसद्भृतव्याहारनय, शुद्धसद्भृत न्यवहारमें, उपचरित और अनुपचरित असद्भृतव्यवहारनय, उप-चरितब्यहारनयमें शामिल हैं।

अभिप्राय हैं, उतनेही तरहके नय हैं । किसी तरहका प्रयोग करते समय इतना स्मरण रखना चाहिये कि वस्तु ऐसी ही नहीं हैं। दूसरी दृष्टिसे दूसरे तरहकी भी है ।

नयोंके सैकडों भेद होते हैं । जितने तरहके बचन या धचनके

नगरहस्यको समझनेवाला मनुष्य, उदार और विचारसहिष्णु होता है। साधारणत मनुष्य अपनेही ज्ञानको सन्चा समझता है । ऐसी हाटतमें एक तरहकी सर्वज्ञम्म यता उसके भीतर छिपी रहती है । ऐसा भादमी वह महामूर्ख है जिसे अपनी मूर्खता ( अज्ञान ) का भी

पता नहीं है । नयदृष्टि, उसके इस अज्ञानको दूर कर देती है । उसे विनिध मतों (विचारें) में समन्वय करनेकी योग्यता प्राप्त होजाती है। वह उदार, सहिष्णु, जिह्नासु और सत्यपयन<sup>ाक्रा</sup>िक होता है।

## छठवां अध्याय ।

## निक्षेप।

निक्षेप शब्दका अर्थ है रखना, आरोप करना । शब्दका अर्थमें अथवा अर्थका शब्दमें जिस तरह आरोप किया जाता है, उसे निक्षेप कहते हैं। अथवा पदार्थकी संर्ज़ा (नाम) रखना निक्षेप हैं। प्रत्येक शब्दके कमसे कम कितने अर्थ होसकते हैं? इस प्रश्नका उत्तर हमें निक्षेपसे ही मिलता है। किसी शब्दके मलेही सकड़ों अर्थ किये जावें अर्थात् सैकड़ों अर्थोंमें उसका निक्षेप किया जाय, किन्तु उनके, नाम स्थापना द्रव्य और मावके द्वारा अर्थ अवस्य होंगे। ये ही चार निक्षेप हैं।

प्रश्न-नय और निक्षेपमें क्या अन्तर है ?

उत्तर—नय, ज्ञानात्मक है उसके द्वारा वस्तुका ज्ञान होता है । इसिलिये पदार्थके 'साथ उसका विषयविषयी सम्बन्ध है । शब्द और अर्थका वाच्यवाचक सम्बन्ध है । इस वच्यवाचक सम्बन्धके स्थापनकी क्रिया निक्षेप है । यह वाच्यवाचक सम्बन्ध और उसकी क्रिया नयसे जानी जाती है इसिलिये निक्षेप भी नयका विषय है । ताल्पर्य यह कि नयं और निक्षेपमें विषयविषयिभाव है ।

निक्षेपके चार भेद है। नाम, स्थापना, द्रव्य और भाव। लोक-व्यवहार चलानेके लिये किसी दूसरे निमित्तकी अपेक्षा न रखकर किसी पदार्थकी कोई संज्ञा रखना नामनिक्षेप है। नाम निक्षेपमें

१ न्यसनं, न्यसतः इति वा न्यासो निक्षेपः इत्यर्थः । राजवार्तिक ।

र निक्षेपविधिना नामशब्दार्थः प्रस्तीर्यते, सर्वार्थसिद्धि । ३ संज्ञाकर्मानपेश्येव, निमित्तान्तरमिष्टितः । नामानेकविधं लोकन व्यवहाराय स्त्रितं । श्लोकवार्तिक ॥

निमित्त नहीं 'हैं | जैसे किसी पुरूपका नाम महार्गर है । यह नाम,
गुणांसे कोई सम्बाध नहीं रखता । छोक यत्रहार चछानेकेछिय
प्रत्येक मनुष्यका कुछ न कुछ नाम रखना चाहिये, इसल्ये एक
आदमीका महावीर नाम रखदिया गया । ऐसे नामसे वीरताका

सिर्फ वक्ताका अभिप्रायही निमित्त है । जाति (सादस्य) आदि

कोई सम्बन्ध मही है। प्रश्न—अगर किसी ऐसे पुरुषका नाम महानीर रक्खा जाय जितमें कि बीरता आदि शुण हों तो क्या उसके नाममें भी नाम-

जिसमा १२ वारता ज्याद सुण हो तो क्या उसके नामन ना नामन निक्षेप माना जायगा ? उत्तर—यक्तुमें गुण मछे ही हों, परन्तु जरतक गुण की अपेक्षासे शब्दव्यवहार न किया जाय, तर तक नामनिक्षेप टी

मामा जाता है। अगर 'महायोर' नाम, गुणकी अपेक्षासे ही रस्या जाम तो विशेषपीरतावाछे सभी व्यक्तियों जा नाम महावीर रजना पढेगा। ऐसी हाटलमें नामनिक्षेपकी अपयोगिता ही नष्ट हो जायमी। 'महाश्रीर तो सचे महावीर थे, इस बास्यमें पहिटा महायीर राष्ट्र, नाम निक्षेपकी अपेक्षासे है और दूसरा महायीर

हाष्ट्र, भारतिक्षेपकी अपेक्षांसे, क्योंकि पहिले महार्गार राज्यसे तिन्ही व्यक्तिका बोध होता है। जब कि दूसरे से किसी गुणीका। किमी वस्तुमें किसी अन्य वस्तुकी स्थापना करके उसी राज्यसे करने छगना स्थापना निक्षेप है। जैसे—पत्यर में किसी देवकी स्थापना करके देव राज्यसे कहने छगते हैं। अथना जैसे—रातरज

की मोटोंमें राजा बनीर व्यदिकी स्थापना की जानी है । स्थापाके १ नामा बन्द्रसभिमायों निवित्तं कथितं सम । तस्मादन्यनु जाऱ्यादि निवित्तान्तरविस्पते । क्ले वा ॥

## छठवां अध्याय । निक्षेष ।

निक्षेप शब्दका अर्थ है रखना, आरोप करनों। शब्दका अर्थमें अथवा अर्थका शब्दमें जिस तरह आरोप किया जाता है, उसे निक्षेप कहते है। अथवा पदार्थकी संकाँ (नाम) रखना निक्षेप है। प्रत्येक शब्दके कमसे कम कितने अर्थ होसकते है? इस प्रश्नका उत्तर हमे निक्षेपसे ही मिलता है। किसी शब्दके भलेही सैकडों अर्थ किये जावें अर्थात् सैकडों अर्थोंमें उसका निक्षेप किया जाय, किन्तु उनके, नाम स्थापना द्रव्य और भावके द्वारा अर्थ अवस्य होंगे। ये ही चार निक्षेप है।

प्रश्न-नय और निक्षेपमे क्या अन्तर है ?

उत्तर—नय, ज्ञानात्मक है उसके द्वारा वस्तुका ज्ञान होता है । इसिलिये पदार्थके 'साथ उसका विपयविषयी सम्बन्ध है । शब्द और अर्थका वाच्यवाचक सम्बन्ध है । इस वच्यवाचक सम्बन्धके स्थापनकी क्रिया निक्षेप है । यह वाच्यवाचक सम्बन्ध और उसकी क्रिया नयसे जानी जाती है इसिलिये निक्षेप भी नयका विषय है । तात्पर्य यह कि नयं और निक्षेपमें विषयविषयिमाव है ।

निक्षेपके चार भेद है। नाम, स्थापना, द्रव्य और भाव। छोक-व्यवहार चलानेके लिये किसी दूसरे निमित्तकी अपेक्षा न रखकर किसी पदार्थकी कोई संज्ञा रखना नामनिक्षेप है। नाम निक्षेपमें

१ न्यसनं, न्यसतः इति वा न्यासो निक्षेपः इत्यर्थः । राजवार्तिक ।

२ निक्षेपविधिना नामशब्दार्थः प्रस्तीर्यते, सर्वार्थसिद्धि ।

रे संज्ञाकमीनपेश्येव, निमित्तान्तरमिष्टितः । नामानेकविधं लोक-

उसके नामवाछे प्रत्येक मनुष्येंन उस देवताकी शीव स्थापना करहेते

हैं। इसका कारण नाम नहीं है, किन्तु नामको देखकर कीगई स्यापना है । यह स्यापना बहुत शीव्र की जाती है, दोनोंका अवलम्बन भी एक व्यक्ति होता है, स्थापनाका निमित्त भी नाम बन जाता हैं, इसिकेपे स्वापनामें नामका भ्रम हो जाता है । वास्तवमें दोनेंमिं अन्तर है । मूर्तिपूजाका विरोधी हो या अविरोधी, उसे भी स्थापनामें आदर अनादर बुद्धि करना पडती है। यह बात दूसरी है कि मूर्तिपूजाका विरोधी मूर्तिमें स्यापना ही न करे । जो स्थापना ही नहीं करता वह आदर अनादर बुद्धि क्यों करेगा ह हा । अगर वह स्थापना करे तो आदरअनादरख़िद्ध भी करेगा। मुर्तिपुजाका विरोधी भी पाच रुपयेके नोटको पाच रुपयेके समान भादरणीय समझता है । जो किसी एक जगह स्थापना नहीं मानना चाहता यह वहा न माने, परन्तु इससे स्थापनाका समस्त व्यनहार मप्ट महीं हो जाता।

प्रश्न-स्थापना, नामताले पदार्थकी कीजाती हे और नामका न्यतहार तो चारों निक्षेपोंसे होता है इसिंजये किसनामनाजे पदार्थ-की स्थापना करना चाहिये है

उत्तर--चारों तरहके नामोंसे स्थापनाका सम्बन्ध है। महाशार राम कृष्ण आदिकी मूर्तियोंमें जो स्थापनाकी जाती है यह नामनिक्षे-पसे रक्खेगये नामवाले व्यक्तियों ती स्थापना है । पार्श्वनाय ती मर्तिके चित्रमें पार्श्वनायकी स्थापना करना, स्थापना निक्षेपसे

१ नाम्नि कस्यचिदादरदश्नात्र ततस्तद्भेद इतिचेत्र, स्वदेवतायामति-मक्तिनस्तत्रामकेऽर्य तदस्यारोपस्याशुत्रतेसतस्यापनायामेवादरावतारात ।

रक्षेगये नामवाली वस्तुकी स्थापना है । पार्श्वनाय की मूर्तिकी स्थापनानिक्षेपसे पार्श्वनाथ कहते है, उस मूर्तिकी स्थापनासे मूर्तिकी चित्रको भी पार्श्वनाथ कहने लगे। द्रव्यनिक्षेपसे युवराजको भी राजा कहते हैं। यदि उस युवराजकी मूर्तिको या चित्रको भी राजा कह दिया जाय तो द्रव्यनिक्षेपसे रक्षे गये नामवाले व्यक्तिकी स्थापना कहलायगी। भावनिक्षेपसे राजाको ही राजा कहते हैं। उसकी स्थापना, भावनिक्षेपसे रक्षेगये नामवाले व्यक्तिकी स्थापना कहलायगी। मतलब वह कि किसी भी निक्षेपसे किसी पदार्थकी संज्ञा रक्षी जाय, उसकी स्थापना हो सक्ती है।

भूत और भविष्यत अवस्थासे सम्बन्ध रखनेवाले नामका प्रयोग, वर्तमानमे करना द्रव्यनिक्षेप है। जैसे—राजपुत्रको राजा — कहना, अथवा राज्यके छूट जानेपर भी राजा कहना।

इस निक्षेपका विषय बहुत विस्तीर्ण है । जैसे—लोग युवराजको राजा कहते है उसीतरह युवराज और राजाके मरजानेपर उसके मृतक शरीरको भी राजा कहते हैं । कभी कभी ज्ञानको भी राजा कह देते हैं । जैसे—'राजा तो इसके हदयमें बसा है '। इदयमें तो राजाका ज्ञान बसा है न कि राजा, लेकिन द्रव्यनिक्षेपसे ज्ञानको राजा कह दिया । इसीतरह अन्यपदार्थीमें द्रव्यनिक्षेपको अपेक्षा शब्दव्यवहार होता है । इन सब प्रभेदोंको अन्तर्गत करनेके लिये द्रव्यनिक्षेपके दो भेद किये गये हैं । आगम द्रव्यनिक्षेप और नो— आगम द्रय्यनिक्षेप ।

किसी वस्तुको जाननेवालेको उस शब्दसे कहना आगमिनक्षेप है। इन्यनिक्षेपका सम्बन्ध भूत भविष्यतसे है। इसलिये अगर द्रव्यनिक्षेप कहलायमा । क्योंकि उपयोग होनेसे वर्तमानता आजाती है, इसलिये वह मावनिक्षेप हो जाता है । यद्यपि यह निक्षेप, झानमें किया जाता है, परन्तु झानी (आत्मा ) को छोडकर झानमें व्यवहार करना कठिन है इसलिय झानका व्यवहार झौनीमें किया जाता है और वस्तुझाताको भी उसी वस्तुके नामसे कहैते हैं ।

हान ( हाता ) को छोडकर किसी वस्तुकी पूर्वेचिर अवस्या या उससे सम्बन्ध रखनेवाळी किसी अन्यवस्तुको उस वस्तुके नामसे फहना नोआगमद्रव्यक्तिक्षेप है । इसके तीन भेद हैं—हायक-

न्डस जाननेनालेका उपयोग उस वस्तुमें न होगा तो आ**गम** 

शरीर, माबि, तद्वपतिरिक्त । आगम द्रध्यनिक्षेपसे, बस्तुफे ज्ञाताफो पस्तुफे नामसे फद्या पा, ज्ञायकशरीर नाआगमद्रध्यनिक्षेपसे बस्तु ज्ञाताफो शरीरफो उस बस्तुके नामसे कहते हैं। जेसे—फिसी राजनीति दिशारद मनुस्पते मृतकारीरको जलानेपर कहना आज राजनीति जलाई। इस पाक्यमें राजनीति जलाई मृतक शरीरको राजनीति नाम दिया गया है। ज्ञावकशरीरफे तीन भेद हैं। मृत, भनिष्यत, बर्तमान। वर्तमान। वर्तमान।

श्चायकशरीरका उदाहरण ऊपर दिया गया है । भूतभविष्यतका १ आत्मा त'प्राप्नतज्ञायी यो नामानुषयुक्तभी । सोप्राणम समाप्नातः

र आस्मा त प्राप्नवज्ञायां यो नामानुषयुक्तयां । सात्रागम समाप्रातः स्याद्वत्रत्यं ट्रस्पान्वयात् । स्त्रो व । २ तत्त्वमित (तृ सद्य हें) अहं सद्यासि (मैं सद्य हूं) हत्यादि वानपीका अर्थं अगर आगमद्वत्यनिक्षेत्रं या आगममायनिक्षेत्रं की अपेक्षासे

वारपोक्षा अर्थ अगर आगमद्र यनिक्षेत्र या आगममाचनिक्षेत्र की अरेक्षासे किया जाय तो अद्भेतके माननेकी जरूरत नहीं रहती, और इन वापर्याका अर्थ ठीक वैठ जाता है।

३ मूत शरिरके तीन मेद किये गये हैं-त्यतः, च्युत, च्यादित। शरिर छुटनेके पहिटे सुद्दरी शरीरको त्याग देने अर्थीत् ममत्य छोड़कर सन्यास सम्बन्ध परलोकसे है । ज्ञाता अमर है उसका सम्बन्ध अनेक शरी-रोंसे होता है इसलिये ज्ञायकशरीरके तीन भेद किये गये है । यद्यपि वर्तमानका सम्बन्ध भावनिक्षेपसे है लेकिन वर्तमान ज्ञायकशरीरमें ज्ञाताका ज्ञानोपयोग वर्तमान नहीं है इसलिये यहां द्रव्यनिक्षेप ही माना गया ।

वस्तुके उपादान कारणको वस्तुके नामसे कहना भाविनोआगम द्रव्यनिक्षेप है। इसमें वस्तुके ज्ञाताका शरीर नहीं, किन्तु वस्तुका उपादान पकड़ा जाता है। जैसे—राजाका उपादान युवराज है।

वस्तुसे सम्बन्ध रखनेवाले अन्य किसी पदार्थको उस वस्तुके नामसे कहना तद्वचितिरिक्तनीआगम द्रव्यिनिक्षेप है । जैसे—राजाके शरीर (मृत या जीवित ) को राजा कहना ।

प्रश्न—यह भेद ज्ञायकशरीरमे ही शामिल क्यों न किया जावे । उत्तर—ज्ञायकशरीरसे ज्ञाताका शरीर विवक्षित है, इसलिये, ज्ञायकशरीर निक्षेपसे राजाके ज्ञाताका शरीर राजा कहा जाता है। और तम्मतिरिक्तसे खयं राजाका शरीर राजा कहा जाता है।

प्रश्न—इस (तब्बतिरिक्त) निक्षेपसे घट किसे कहेगे क्योंकि घटके शरीर होता नहीं है।

उत्तर—घटके अन्य निमित्त कारण या सम्बन्धीको । जैसे-कोई कुम्हार कहे कि यहां घड़ा नहीं है और इसके उत्तरमे कहा जाय

धारण करनेके बाद छूटनेवाला शरीर त्यक्तहै। समयपर आयु पूर्ण होनेसे जो शरीर छूटता है उसे च्युत कहते हैं। विषमक्षणादिके द्वारा अकाल मृत्युसे जो शरीर छूटता है उसे च्यावित कहते हैं।

१ जीवद्रव्यमें जब यह निक्षेप लगाया जाता है तब तद्यतिरिक्तकें भेद हो जाते हैं कर्म और नोकर्म ।

228

घट कह सकते हैं।

प्रथ—क्या द्रध्यनिक्षेपके सभी मेद सभी शन्दोंके साथ छग

सफते हैं ? उत्तर—जीव पुट्ट आकाश आदि द्रय्यवाची शब्दोंके साथ भावितोआगाम भेट वर्धी ह्या सकता । क्योंके वे अनुदि अनुत

छउवा अध्याय ।

उत्तर—नाथ पुट्ट आकारा आदि हत्यवाचा राग्दाक साथ भाविनोआगम भेद नहीं छग सकता । क्योंकि ये अनादि अन त हैं। मानिनोआगम निक्षेप, उपादान कारणमें किया जाता है। जो

अनादि है उसका उपादान कारण क्या ' हा । मनुष्य आदि जीवकी विदेश अवस्याओं में यह टग सकता है । क्योंकि मनुष्य आदि अवस्थाएँ अनदि नहीं हैं ।

प्रश्र—प्रथ्वितिक्षेपको स्थापमानिक्षेपके आतर्गन क्यों न माना जाय श्र क्योंकि जैसे स्थापनानिक्षेपमें एक उस्तुकी स्थापना अन्यत्र की जाती है, उसीतरह इच्यनिक्षपमें भी राजाकी स्थापना युउराजमें, या शरीरमें, या उसके ज्ञानीमें, या ज्ञानीके शरीरमें, या अन्य कार-णोंमें क्षीजाती है।

उत्तर-- त्रिस बस्तुकी जिसमें स्थापना कीजाती है उन दोनोंनें भेद रहता दे, किन्तु इन्यनिक्षेपमें अभेद है। महावीरकी मूर्ति और महावीर दो मिस बस्तुएँ हैं, किन्तु राजा और युवराजमें अभेद है।

युवराज राजा बननेवाटा है इसटिये उसे राजा कहा गया है।

प्रश्न—नोआगमभाविद्र-यनिक्षेप जहां क्यिय गया है वहां
अभेद कहना टीक है, किन्तु शायकशारीर तस्पनिरिक्त और आगमप्रस्पनिक्षेपमें तो अभेद नहीं है। इसटिये हाई तो स्थापनाये

अन्तर्भन मानना चाहिये।

उत्तर—कार्यकारणसम्बन्ध, विषयविषयीभाव, तथा अन्य एक-देशावस्थान (एक जगहमें रहना) आदि निमित्त पाकर व्यवहार नयसे भिन्न वस्तुओंमें भी अभेद माना जाता है। इसिल्ये ज्ञायकशरीर आदिमें भी अभेद माना गया।

प्रश्न—व्यवहारकी अपेक्षा अभेद तो महावीर और महावीरकी मूर्तिमें भी है। इसीलिये लोग मूर्तिकी भी महावीरके समान प्जते हैं।

उत्तर—स्यापना निक्षेपमें अभिन्नता कार्य है । अर्थात् दोनों वस्तुओंमे अभिन्नता खतः नहीं थी स्यापनासे मानी गई है । किन्तु जहांपर द्रव्यनिक्षेप है वहां तो अभिन्नता पहिलेसे ही मौजूद है अर्थात दोनो वस्तुओंमे स्वतः अभिन्नता है । वह अभिन्नता द्रव्य-निक्षेपमे कारण है । वहां स्थापनासे अभेद है, यहां अभेदसे द्रव्य-निक्षेप है । यह, दोनोमें बड़ा भारी अन्तर है ।

वर्तमान पर्यायके अनुसार शब्दका प्रयोग करना भावनिक्षेप है । जैसे—राज्य करनेवालेको राजा कहना । इसके भी दो भेदं हैं—आगम भावनिक्षेप और नोआगमभावनिक्षेप । किसी वस्तुके जाननेवालेको उस वस्तुमें उपयोग रखते समय उस वस्तुके नामसे कहना आगमभावनिक्षेप है । द्रव्यनिक्षेपके निरूपणमें आगम नो-आगमका खुलासा किया गया है । आगमद्रव्यनिक्षेप और आगमभाव-निक्षेपमे अन्तर सिर्फ इतना है कि आगमद्रव्यनिक्षेपमे वर्तमानमें उपयोग नहीं रहता और आगमभावनिक्षेपमें रहैता है ।

वर्तमानपर्यायवाळी वस्तुको उस शब्दसे कहना **नोआगसभाव** निक्षेप है<sup>र</sup> । जैसे राज्य करनेवालेको राजा कहना ।

१ साम्प्रतो वस्तुपर्यायो भावो द्वेधा स पूर्ववत् । आगमः प्राभृतज्ञायी पुमांस्तत्रोप्रयुक्तधीः ॥ श्लो. वा. ॥

२ नोआगमः पुनर्भावो वस्तु तत्पर्ययात्मकम् ॥ श्लो. वा.॥

१२१

जैसे नामनिक्षेपमें छोगोंकी इच्छा ही कारण है उसी प्रकार भाविनक्षेपमें भी है। छोगोंकी इच्छा हुई इसछिये स्डवाछे जानवरको हायी कहने छो, अगर उनकी इच्छा हो तो घोडा भी कह सकते

हैं। जन शन्दोंका अर्थ छोगोंकी इच्छाके आधीन है तब मानिवेपसे नामिक्षेपमें अन्तर क्या रह जाता है ? उत्तर---नामनिक्षेपका सम्बच व्यक्तिग्रचक सहाओंसे हैं. जन कि भारनिश्चेपका सम्बन्ध, भारवाचक और जातिवाचक

सज्ञाओंसे । व्यक्तिगचक सज्ञाओंसे हम किसी समान धर्मवाङी यस्तुरा ज्ञान नहीं करते जब कि जातिपाचक सज्ञाओंका अर्थ

समान धर्मोपर ही निर्मर है। सूड, बंडे क्यन, स्यूछ शरीर आदि

रस्याय ।

अनेक साधारण चि हवाटा, हाथी शब्दका अर्थ है परात टक्ष्मी, रमा, उमा आदि शम्देंसि जिस अर्थका शन होता है उसे असाधारण ( एक ही व्यक्तिमें रहनेयांछे ) चिन्होंने ही पहचान सकते हैं । नाम ( सहा ) ररानेसे ही नामनिक्षेप नहीं हो जाता है । नाम तो चारों

निक्षेपोंसे सम्मा जाना है। यह बात हम पहिले भी कह चुके हैं। प्रश्न-इञ्यनिक्षेपके समान मार्चनिक्षेपके भी ह्यायक दारीर शादि अनेक मेट वर्षो नहीं किये गये है उत्तर-भावनिक्षेपका सम्बच सिर्फ वर्तमान पर्यापने है । एसिये भूत भविष्यसे उसका सम्याध नहीं हो सकता । इन्यनिक्षे-

पका सम्बाध हव्य अर्पात् अन्वयमे है । वटां कार्य कारण आदिसी लमिनना विवक्षित है। माननिभेषका सम्बंध मान लर्पात् पर्याय अर्थात् न्यतिरेक से है। इसिटिये कार्य कारण और सहचर आदि की अभिन्नताके साथ इसका कोई सम्बन्ध नहीं है। निससे शरीर आदिक, भावनिक्षेपके भेदोंमें शामिल हो सकें।

इन प्रश्नोत्तरोंसे निक्षेपका बहुत कुछ खुलासा हो गया है। हम पहिले कह चुके हैं कि ये निक्षेप, नयके विपय है। यहां हम इस बातको स्पष्ट करदेना चाहते हैं कि कौनसा निक्षेप किस नयका विपय है।

आदिके तीन निक्षेप, द्रव्यार्थिक नयके विषय हैं । और भाव-निक्षेप, पर्यायार्थिक नयका विषय है । द्रव्यार्थिक नयका विषय है द्रव्य अर्थात् अन्वय । यह अन्वय, नाम स्थापना द्रव्यमे पाया जाता है । क्योंकि इन निक्षेपोका सम्बन्ध तीनो कार्लोसे है । भावनिक्षेपका सम्बन्ध सिर्फ वर्तमान कार्लसे है इसिट्ये उसमे अन्वय नहीं है । वर्तमान पर्यायके साथ सम्बन्ध होनेसे वह पर्यायार्थिक नयका विषय माना जाता है ।

## सातवां अध्याय । सप्तमंगी।

एक वस्तुमें अविरोधसे विधिप्रतिषेधकल्पना करना समाभंगी है। इसमे सातमंग पाये जाते है। वे सातमंग ये हैं। १ अस्ति,

१ नामोक्तं स्थापना द्रव्यं द्रव्यार्थिकनयार्पणात् । पर्यायार्थार्पणाद् भावस्तैन्यीसः सम्यगीरितः ॥ श्लो. वा. ॥

२ नाम्नः क्रचिद्वालायवस्थाभिन्नोपि विच्छेदानुपपत्तेरन्वयित्वसिद्धेः । क्षेत्रपालादिस्थापनायाश्च कालभेदेपि तथात्व।विच्छेद् इत्यन्वचित्वमन्वयप्रत्य-यविषयत्वात् ।

३ एकस्मिन्वस्तुन्यवरोधेन विधिप्रतिषेधकल्पना सप्तभंगी ।

नास्तिअवक्तव्य, ७ अस्तिनास्तिअवक्तन्य । हिन्दी मापामें इन सातें। भगोंके नाम ये हैं---

सातवा अध्याय ।

१ है । २ नहीं हैं। ३ है और नहीं है। ४ कहा नहीं जा सकता। ५ है फिरभी कहा नहीं जासकता। ६ नहीं है फिरमी कहा नहीं जासकता। ७ है और नहीं हैं फिरमी कहा नहीं जासकता।

प्रस्नेक निषयमें सात तरहके प्रश्न हो सकते हैं और उनका उत्तर उपर्युक्त सात तरहके वाक्योंद्वारा दिया जा सकता है । सप्तमगीमें अविरोधसे विधि प्रतिषेधकी कल्पना की जाती है !

जो छोग सप्तमगी और अनेकान्तके वास्तविक रूपको नहीं समझ

पाते उन्हें उपर्युक्त वाक्योंमें विरोध माङ्ग होता है । ऐसे छोगोंने इस अनेकान्तरें आठ तरहके दोवोंकी कल्पना की है । वे आठ

दोप ये हैं । विरोध, वेयधिकरण्य, अनवस्था, सकर, व्यतिकर, सराय. अप्रतिपत्तिः अभाव । जिसप्रकार शीत और खण्णस्पर्शमें परस्पर विरोध हे उसीप्रकार

विधि और प्रतिपेघ=अस्ति ओर नास्ति=होने और न होनेंमें भी विरोध है । इसिटिये ये सातों मग परस्पर विरोधी हैं । जब अस्तित्र मास्तित्व भादि परस्पर विरोधी हैं तन अस्तित्वका

जो आधार है वह नास्तित्वका आधार नहीं हो सकता । इस तरह **जुदा ज़ुदा अधिकरण होनेसे वैयधिकरण दोय कह**ळाया । जैसे किसी वस्तुमें सात भग लगाये जाते हैं वैसेही 'अस्ति '

१ जो 'अस्ति ' भंगम छगायी गई है।

मगर्मे भी सात भग छगाये जा सकते हैं, इस दूंसरी सप्तभगीमें जो

अस्ति भंग आवेगा उसमें फिर सप्तभंगी लगाई जा सकती है इस तरह अनन्त सप्तभिद्गियाँ होजावेंगी। यह अनवस्था दोष हुआ।

जव 'अस्ति ' और 'नास्ति ' एकही जगह रहेंगे तो जिस-रूपसे 'अस्ति ' है उसी रूपसे 'नास्ति 'भी होगा। इसतरह 'संकरें 'दोष हुआ।

जिस रूपसे 'अस्तित्व ' है उस रूपसे 'नास्तित्व ' होजायगा जिस रूपसे नास्तित्व है उस रूपसे अस्तित्व होजायगा, इसिसये व्यतिकर दोष कहलायगा, क्योकि विपयमें परस्पर अदलावदली हो— जाना व्यतिकर कहलाता है।

संशयसे वस्तुका ज्ञान (प्रतिपात्ति) न होपायगा इसिलिये अप्रतिपत्ति दोष कहलायगा।

ज्ञानके द्वारा ही किसी वस्तुका सद्भाव माना जाता है, जब -इनका ज्ञान ही नहीं हुआ तो अभाव होगया ।

अनेकान्तमे ये आठ दोष नहीं रहते हैं । इसिलिये पिहले सप्त-भंगीका मूल, अनेकान्त समझलेना चाहिये ।

अनेकान्तका अर्थ है अनेक धर्म । प्रत्येक वस्तुमें अनेक धर्म पाये जाते है, इसिलिये वस्तु अनेकान्तात्मक मानी गई है। यदि चारो दिशाओसे किसी मकानके चार फोटो लिये जॉय तो वे फोटो एकसे तो न होंगे फिरमी एक ही मकानके कहलाँयँगे। इसी तरह अनेक दृष्टिओंसे वस्तुभी अनेक तरहकी मालूम होती है, -इसीलिये हमारे प्रयोग नानातरहके होते हैं। एक ही आदमीके

१ सर्वेषाम् युगपत्प्राप्तिः संकरः ।

<sup>-</sup>२ परस्परविषयगमनं व्यतिकरः।

दूसरे समयमें कहते हैं यह वह नहीं रहा अत्र नडा निहान होगवा है। पहिले वाक्यके प्रयोगके समय उसके मतुम्यत्वपर ही हिट है दूसरे वाक्यके प्रयोगके समय उसकी मूर्व विहान आदि इन्नव्याओंगर, इसल्वि परस्पर विरोधी माल्यम होने हुए मी दोनों

सातवा अध्याय ।

पाक्य सत्य हैं। आमके फलको हम कटहलकी अपेक्षा छोटा और वेर की अपेक्षा वडा कहते हैं इसपर कोई यह नहीं कह सकता कि एक ही फलको छोटा और वडा क्यों कहते हो। वस ! यही जात अनेकान्तके जिपपमें भी है। एक ही वस्तुको अपेक्षा-मेदसे " है " और " नहीं है " कह सकते हैं।

जो पुस्तक हमारे कमरेमें है वह पुस्तक हमारे कमरेफे बाहर नहीं है। पहांपर 'है' और 'नहीं 'में कुछ विरोध नहीं कहा जा सकता। यह अविरोध अनेकान्तरिक्ता सुफ्त है। साधारण रीतिसे अनेकान्तको समझनेके बाद उपर्युक्त आठ दोपोंका अच्छी तरह निराकरण हो जाता है।

शीत और ज्यास्तर्शके समान अहित और नास्तिमें विरोध नहीं होसपता। क्योंकि विरोध तभी कहा जासकता है जन कि एकही काउमें एकही जगह ये दोनों धर्म एकत्रित होकर न रहे। टेकिन स्वचतुष्टम (स्वहन्य स्वदीत स्वकाल स्वमाय) की अपेक्षा अस्तित्व, और परचतुष्टम (परहन्य परक्षेत्र परकाल और परमाय) की

कार परचतुष्य (पराज्य परक्षात्र परकाल आर परमात्र) की कपेछा नाश्चित्व तो प्रत्यक्षादि प्रमाणोंसे एकही थस्तुमें सिद्ध हैं, फिर विरोध कैसा विका दो धर्मोमें विरोध है यह बात हम पहिलेसे नहीं जान सकते। जब हमें यह बात माइम हो जाती

है कि वे धर्म एक ही समयमें एक ही जगह नहीं रहसकते तब

हम उनमें विरोध मानते हैं । अगर वे एकत्रित होकर रह सकें तो विरोध कैसे कहाजासकता है ? स्वचतुष्टयकी अपेक्षा अस्ति और स्वचतुष्टयकी अपेक्षा ही यदि नास्ति कहा जाय तो विरोध कहना ठीक है । लेकिन अपेक्षाभेदसे दोनोमें विरोध नहीं कहा जा सकता ।

जव अस्तित्व नास्तित्व विरोधी नहीं रहे तो अस्तित्व और नास्तित्वका आधार भी जुदा जुदा नहीं रहा । इससे वैयधिकरण्य दोष भी नहीं कहा जा सकता ।

कल्पनाके अनन्त होनेसे ही अनवस्था दोष नहीं होता। अन-बस्था दोष वहीं होता है जहां कल्पना अप्रामाणिक हो। प्रत्येक मनुष्य माता पितासे पैदा होता है इसलिये मातृपितृपरम्परा अनन्तं है, किन्तु यहां अनवस्या दोष नहीं कहा जा सकता | क्योंकि मातृपितृपरम्परा प्रमाणसिद्ध है । इसीप्रकार सर्वत्र सप्तभंग भी अमाणसिद्ध है, इसल्चिय एक पदार्थमे अनन्त सप्तभंगी हो जानेपर भी प्रमाणसिद्ध होनेसे अनवस्था दोष नहीं होगा । दूसरी वात यह है कि धर्ममें धर्मकी कल्पना नहीं करना चाहिये । घटमें घटत्व धर्म है अब घटत्वमें घटत्वत्व धर्म मानकर और घटत्वत्वमे घटत्वत्वत्व मानकर अनन्त धर्मकी कल्पना कीजासकती है ती क्या अनवस्थाके डरसे घटत्व भी न माना जाय ! जैसे यहांपर धर्ममें धर्मकी कल्पना न करके अनवस्थासे बचते हैं उसीप्रकार अस्तित्वादिभंगोमें भी अन्य अस्तित्वादिकी कल्पना न करके अनव-स्थासे बच सकते है।

जब अस्तित्व और नास्तित्व जुदे जुदे अविरुद्ध धर्म, सिद्ध होगये, तब जिस रूपसे अस्ति है उसी रूपसे नास्ति कहना अनुचित है, इसल्यि संकर दोषमी न रहा। और, 'अस्ति ' कों " नास्ति ', ओर ' नास्ति ' को ' अस्ति ' नार्ही कहा जासकता इसिटियं व्यतिकर दोप भी नार्ही रहा । जब एक जगह परस्पर विरुद्ध धर्मोका अनिश्चित ज्ञान होता है तब सदाय कहा जाता है। एक बस्तुमें अपेक्षा मेदसे अस्ति और नास्तिमें छुन्छ निरोध नार्ही है, इसिटियं इस जगह सदाय पैदा नार्ही हो सकता। दूसरी बात यह है कि सदायमें अनेक घर्मोका अनिश्चिय रहता है, जब कि यहा निश्चय है। 'अस्ति है या नास्ति ' यह सदाय है। अस्ति है और नास्ति भी है

सातवा अध्याय !

यह सशयका रूप नहीं है। इसमें तो दोनों धर्मोका निश्चय है। जन सशय नहीं रहा तत्र अप्रतिपत्ति दोप (निश्चित शानका अभाव)

१२७

भी नहीं रहा। अप्रतिपत्ति होनेसे अभाव कहा जाता था। अप्रतिपत्ति दोप न होनेसे अभाव दोप भी न रहा। स्परचतुष्ट्य—हमने कहा है कि खचतुष्ट्य की अपेक्षा बस्तु अस्तिक्ष्य है और परचतुष्ट्यकी अपेक्षा नास्तिरूप है। यह चतुष्ट्य दे इच्य क्षेत्र काल भाव। गुणोंके समृहको इच्य कहते है। जैसे ग्रामादिक अनेक गुणोंका समृह 'जीव' इच्य है।

कड़ा जाता है । टेकिन बास्तवमें स्पादी और दात्रातका क्षेत्र

जुदा जुदा है। अगर दावात काच की है तो जिस जगह काच है उस जगह स्पाही नहीं है और जिस जगह स्पाही है उस जगह काच नहीं है। यद्यपि काचने स्पाहीको चारों तरफरें घर रक्खा है फिर भी दोनों अपनी अपनी जगहपर हैं। स्पाहीके प्रदेश अवयव—हिस्से ही, उसका क्षेत्र है। जीव और आकाश एक ही जगह रहते है परन्तु दोनोंका क्षेत्र एक नहीं है। जीवके प्रदेश जीवका क्षेत्र है और आकाशके प्रदेश आकाशका क्षेत्र है। ये दोनों द्रव्य भी, क्षेत्रकी अपेक्षासे पृथक् पृथक् हैं। व्यवहार चलानेके लिये या साधारणबुद्धिके लोगोंको समझानेके लिये आधार को भी क्षेत्र कह देते हैं।

वस्तुके परिणमनको काँछ कहते हैं। जिस द्रव्यका जो परिणमन है वहा उसका काछ है। प्रातः सध्या आदि काछ भी वस्तुओं के परिणमनरूप है। एक साथ अनेक वस्तुओं के अनेक परिणमन हो सकते हैं परन्तु उनका काछ एक नहीं हो सकता। क्यों कि उनके परिणमन जुदे जुदे है। घड़ी घंटा मिनिट आदिमें भी काछका ध्यवहार होता है। छेकिन यह 'खकाछ' नहीं है। ध्यवहार चछानेके किये घड़ी घंटा आदिकी कल्पना की गई है।

वस्तुको गुण=शक्ति=परिणामको भाव कहते है । प्रत्येक वस्तुका स्वभाव जुदा जुदा होता है । दूसरी वस्तुको स्वभावसे उसमे सहशता होसकती है परन्तु एकता नहीं हो सकती । क्योंकि एक द्रव्यका गुण दूसरे द्रव्यमें नहीं पाया जाता ।

१ कालो वर्तनमिति वा परिणमनं वस्तुनः स्वभावेन । पंचाध्यायी ।

२ भावः परिणामः किल स चैव तत्त्वस्वरूपनिष्पत्तिः । अथवा शक्ति-सम्हो यदि वा सर्वस्वसारः स्यात् । २७९ । पंचाध्यायी ।

इसप्रकार स्वचतुष्टयक्की अपेक्का बस्तु अस्तिस्त्य है और परचतुष्टयकी अपेक्का नास्तिरूप है। द्रव्य क्षेत्र काल भावका कयन, सरलतासे द्रव्यमें अस्तित्व नास्तित्व समझाने के लिये है। सक्षेपमें यहां कहना चाहिये कि स्व-रूपसे वस्तु है और पर-रूपसे वस्तु नहीं है। स्व-रूपको स्वात्मा और पररूपको पराल्म शन्दसे भी कहते हैं।

जब हमें वस्तुके स्वरूपकी अपेक्षा होती है तब हम उसे

' अस्ति ' कहते हैं जन पररूपको अपेक्षा होती है तन ' नास्ति ' कहते हैं । इसी प्रकार जब हमें स्वरूप और पररूप दोनोंकी अपेक्षा होती है तब ' अस्तिनास्ति ' कहते हैं । यह तीसरा भग हुआ ।

ाकिन्तु हम मस्तुके अस्तित्व और नास्तित्व एकही समयमें नहीं फहसकते । जब अस्तित्व कहते हैं तब नास्तित्व मग रह जाता है। जब नास्तित्व कहते हैं तब अस्तित्व रहजाता है। इसलिये

जब हम क्रमसे अित और नास्ति कहना चाहते हैं तब तो 'अितनास्ति' नामका तीसरा था जनता है किन्तु जब हम एक समयमें अित और नास्ति कहना चाहते हैं। तब 'अबक्क्य' (न कहने योग्य) नामका चीथा भग बनता है। इस तरह 'क्रमश स्वपरस्ता' की अपेक्षा 'अितनास्ति' और 'स्वापत स्वपरस्ता'

की अपेक्षा 'अयक्कय' भग होता है ।
जब हमारे कहनेका आशय यह होता है कि वस्तु, स्वरूपकी
अपेक्षा आर्क्ष होनेपर भी अवक्कय है, पररूपकी अपेक्षा नास्ति होनेपर्भा अपक्षा थे और अभग स्वपरूर्णकी अपेक्षा असिनास्ति
होनेपर भी अवक्रय है तब तीन भग और वनवाते हैं, अस्तिअवक्रय नास्तिअवक्रय, अस्तिनास्ति अवक्रय ।
अवक्रय नास्तिअवक्रय, अस्तिनास्ति अवक्रय ।

**१** तत्र स्वात्मना स्थाद्धरः

Mis...

ातिंक ।

मूल भंग अस्ति और नास्ति दो हैं। दोनोंकी युगपत् विवक्षासे अव-क्तव्य नामका भंग और बनता है। और यह भी मूल भंगमें शामिल हो जाता है इनतीनोंके असंयोगी (आस्ति, नास्ति, अवक्तव्य) द्विसंयोगी (अस्तिनास्ति, अस्तिअवक्तव्य, नास्तिअवक्तव्य,) और त्रिसंयोगी (अस्तिनास्तिअवक्तव्य) भंग बनानेसे सात भंग हो जाते हैं।

प्रश्न—मूल भंग जो अस्ति और नास्ति रक्खे गये हैं उनमेंसे अगर एक ही भंग रक्खा जावे तो क्या हानि है ? इससे अन्य पांच भंग भी न मानना पड़ेगे।

उत्तर—अगर सिर्फ 'अस्ति ' मंग ही माने तो जिसप्रकार वस्तु एक जगह 'अस्ति ' रूप होगी उसीप्रकार सब जगह होगी। क्योंकि 'नास्ति ' मंग तो है ही नहीं! ऐसी हालतमें हर एक चीज सब जगह पाईजानेसे व्यापक कहलावेगी। बाद्धका एक कण भी व्यापक मानना पड़ेगा। परमाणु भी व्यापक मानना पड़ेगा। अगर सिर्फ 'नास्ति' मंग ही माना जावे तो प्रत्येक वस्तु सब जगह 'नास्ति' रूप कहलावेगी। इसतरह प्रत्येक वस्तुका अभाव होजावेगा। ये दोनों बातें प्रमाणविरुद्ध हैं, क्योंकि न तो प्रत्येक वस्तु सर्वरूपसे 'अस्ति' है न उसका सर्वरूपसे अभाव है।

प्रश्न—अस्ति भंगके साथ स्वचतुष्टय भी लगा हुआ है और नास्ति भंगके साथ परचतुष्टय लगा हुआ है। अस्तिके प्रयोगसे खचतुष्टयकी अपेक्षा अस्ति समझाजायगा न कि सर्वत्र, इसीतरह नास्तिके कहनेसे परचतुष्टयकी अपेक्षा नास्ति कहलायगा न कि सर्वत्र। इसलिये न तो प्रत्येक वस्तु व्यापक होगी, न अभावरूप होगी एक ही भंगका प्रयोग क्यों न किया जाय!

१३१

नहीं होता । जैसे—यदि कहा जाय ित अमुक आदमी बाजारमें नहीं है, तो इससे यह सिद्ध नहीं होता कि वह अमुक जगह है । बाजारमें न होनेपर भी 'कहापर है ' यह जिज्ञासा बगी ही रहती है जिसकोडिये ' अस्ति ' मगकी जरूरत है । व्यवहारमें अस्ति मगके प्रयोग हानेपर भी जास्ति भगके प्रयोगकी आवश्यकता होती है । मेरे हाथमें रूपया है यह कहना एक बात है और तुम्हारे हाथमें है । मेरे हाथमें रूपया है यह कहना एक बात है और तुम्हारे हाथमें

रुपया नहीं है यह कहना दूसरी बात है । इस तरह दोनों भगोंका

प्रश्न---क्या अन्योन्याभावसे नास्ति भगकी पूर्ति नहीं होती <sup>2</sup>

प्रयोग अत्यन्त आवश्यक है ।

र्मगके प्रयोग करनेपर भी दूसरे मगके द्वारा पैदा होनेवाला ज्ञान

सातवा अध्याय ।

उत्तर—नहीं ! क्योंकि इसका सम्बन्ध किसी नियत अभागसे नहीं है । उत्पत्तिके पहिछे वस्तुके अभावको प्राग्नभाव कहते हैं । नष्ट होजानेके बाद वस्तुके अभावको प्रध्यसामाय कहते हैं । एक वस्तुका दूसरी वस्तुक्त न होना अथवा जैनदर्शनके अनुसार प्रकृष्ट की एक पर्योग्या दूसरी पर्यायक्तप न होना अक्योन्यामाय है ।

इसमें अनुयोगी को प्रघानता है । एकबस्तुमें दूसरी बस्तुका न रहना अस्यन्ताभाव है । इसमें प्रतियोगीको प्रधानता है । जैनदर्शनके अनुसार अनित्य भी। अ योन्याभावको छोडकर बाकी तीन अभान ससर्गाभाव हैं । नास्ति भगका सम्बन्ध समीसे है । प्रश—दिर है दो मर्गोका प्रयोग मछे ही आवश्यक रहे परन्तु सीसरे अस्तिनासित भगका प्रयोग क्यें करना चाहिये हैं क्योंकि तीसरा भग तो प्रारम्भे दो भगोंके जानिल है ।

उत्तर—यद्यपि पहिले दो भंगोंको मिलकर तीसरा भंग बना है फिर भी उसका काम अस्ति और नास्ति इन भंगोंसे अलग है । जो काम अस्तिनास्ति (उभय) भंगने किया है वह न अकेला अस्ति कर सकता है न अकेला नास्ति । असंयुक्त उत्तर दूसरी बात है । यद्यपि एक और दो मिलकर तीन होते हैं फिर भी तीन की संख्या एक और दो से जुदी मानी जाती है ।

प्रश्न—यदि ऐसा है तो दो 'अस्ति' और एक 'नास्ति' आदिके भी जुदे जुदे भंग मानना पड़ेंगे, इसिलेये भंगोंकी संख्या वढ़ जावेगी।

उत्तर—यदि किसी वस्तुमें दो अस्तित्व पाये जाते, तो ऐसे मंग वनते । लेकिन प्रत्येक वस्तुमें एकही अस्तित्व पाया जाता है इसलिये सातसे अधिक मंग नहीं वन सकते । यदि अस्तित्व दो माने जावें तो स्वचतुष्टय भी और परचतुष्टय भी दो माने जावेंगे इसतरह दो सप्तमंगियाँ वनेंगीं । मतलव यह है कि एक एक धर्मके पीछे सप्तमंगी वनकर सैकड़ो सप्तमंगियाँ वन सकतीं हैं परन्तु सप्तमंगी की अष्ट-मंगी नवमंगी आदि नहीं वन सकती ।

वस्तुके अनेक धर्मोको हम एक साथ नहीं कहसकते इसलिये युगपत्स्वपरचतुष्टयकी अपेक्षा वस्तु अवक्तव्य है । वस्तुके अवक्तव्य होनेका दूसरा कारण यह भी कहा जा सकता है कि वस्तुमे जितने धर्म है उतने शब्दही नहीं हो सकते और हम लोगोंके लिये उन धर्मोंका ज्ञानमी नहीं हो सकता जिससे उन सबको शब्दोंसे कहने की चेष्टा कीजाय । तीसरी बात यह है कि प्रत्येक वस्तु स्वभावसे अवक्तव्य है । वह अनुभवमे तो आसकती है परन्तु शब्दोंके द्वारा नहीं कही जा सकती । मीठापन कैसा होता होता है, इसका ठीक पर अनुभव करनेसे मिलेगा निक शब्दोंसे, इसलिये वस्तु अवक्तव्य

सातवां अध्याय ६

क्रायक साथ किस्स रूपने चितुन्ती पाक्रिया ने पार्टी क्रियक तर पक्त य रूप तीनों भग ( अस्ति, नास्ति, अस्तिनास्ति, ) अव-क्रायके साथ मिठ जाते हैं इसल्यि आन्तिअनक्त्य, नास्तिअय-क्राय, और अन्तिनास्तिअनक्त्य इन मर्गोका प्रयोग होता है। इस सरह ये सात मग हैं।

यह सत्तमगी हो तरह की होती है। प्रमाणसत्तमगी और नय-सममगी। षम्तुको पूर्ण कपसे निवकत्तिनाठा प्रमाण है और अश रूपसे विवयक्तिचाटा नय है। यह बात पहिंछ भी माही जा जुकी है। बाक्योंके मी दो भेद होते हैं प्रमाणवाक्य और नयवाक्य। प्रमाणताक्य और नय बाक्यका क्षातर हमें शब्दोंसे नहीं, मानोंसे माद्रम होता है। जब हम किनी शब्दके हारा पूरी वस्तुको बहते हैं तब सकान्देश या प्रमाणनाक्य माना जाता है और जन शब्दके हारा यम्नुके किनी एक प्रमेको बहते हैं तब विकानदेश या नय-बाक्य माना जाता है।

प्रापेत वान्यके द्वारा वश्युका एक धर्म ही वहा जाना है। वियुद्ध सम्दर्भ वर्ष प्रमानति है इसिटिय हम तमे विदुद्ध वहन है। विपार्ध बहुन जन्दी प्रमुक्ष जाती है। क्षेत्र वह वपण है इसिटिय हम तमे विदुद्ध वहन है। विपार्ध वर्ष प्रमुक्ष जाती है। क्षेत्र वह वपण है इसिटिय तमे च्याप्त वह वपण है इसिटिय तमे च्याप्त वह वपण है वर्ष हम एक धर्म ही कहा गया है परत हन हम्मिन हम को वप्त केवारे वह प्रमुक्त बोध वस्ते हैं। ' समान्यवा कि वस्त विद्युक्त सम्दर्भ वर्ष केवारे विद्युक्त सम्दर्भ वर्ष केवारे केवारे वर्ष केवारे केवारे वर्ष केवारे वर्ष केवारे केवारे वर्ष केवारे केवारे केवारे वर्ष केवारे केवारे वर्ष केवारे केवारे वर्ष केवारे केव

इसोिल्ये क्षणिकताके लिये भी विद्युत् की उपमा दीगयी है । इसी तरह "चपलाकी चमक" आदिमें भी सकलादेश समझना चाहिये। क्योंकि चपला शब्दसे चपल ही नहीं; चमकदारका भी वोध किया गया है।

जब शब्दोंके द्वारा धर्मका ही बोध किया जाय अर्थात् धर्मीकी विवक्षा (कहनेकी इच्छा) न हो तो विकलादेश कहलाता है। जैसे—विशुत् शब्दसे चमकनेका ही बोध किया जाय, चपला शब्दसे चपलताका ही बोध किया जाय आदि। पह लड़की तो सचमुच चपला है। इस वाक्यमे चपला शब्द विकलादेश है। क्योंकि चपला शब्दका चपलता धर्मसे ही मतलब है।

इसीप्रकार जीव शब्दसे जानना देखना आदि अनेक धर्मोवाली वस्तुका वोध किया जाय तो सकलादेश, और सिर्फ ' जीवन ' धर्मसे ही मतलब हो तो विकलादेश है । इसतरह अन्य शब्दोका अर्थ भी समझना चाहिये। कोई कोई शब्द ऐसे होते है जिनका एक धर्म-रूप अर्थ हमे माल्यम नहीं होता इसिलये उसका प्रयोग हम सकलादेश रूप अर्थ हमे माल्यम नहीं होता इसिलये उसका प्रयोग हम सकलादेश रूप कराने करते रहते है किन्तु ऐसे शब्दोका विकलादेश अर्थ हमें इसिलये नहीं माल्यम होता कि वे आज हमारे साम्हने अपने मूल-रूपमे नहीं है। यह हमारे अज्ञानका फल है। वास्तवमें उनका भी विकलादेश वाक्य बनसकता है। अथवा शब्दका सम्बन्ध एक धर्मसे हो या न हो, जहां पर शब्दके द्वारा एक धर्म पकड़ते है। यहां विकलादेश है और जहां पूरी वस्तुको पकड़ते है वहां सकलादेश है। इसीलिये सहमंगीके दो भेद किये गये है। सकलादेशसहमंगी अर्थात् प्रमाणसहमंगी और विकलादेशसहमंगी अर्थात् नयसहमंगी।

इस बातका उत्तर इस बक्तव्यसे हो जाता है। क्योंकि बस्तु, प्रमाण-दृष्टिसे अनेकान्तात्मक और नयदृष्टिसे एकान्तात्मक है । सर्वथा अनेकान्तारमक और सर्वया एकान्तारमक नहीं है । इसलिये प्रत्येक वाक्यके साथ 'कथिचत ' 'स्यात ' 'किसी अपेक्षासे '

आदि शन्दोंका प्रयोग होता है । कपचित् आदि शन्दोंका उचारण मछे ही न किया जाय किन्त अभिप्रायमें ये शब्द रहना ही चाहिये।

वाक्यसे एकान्तात्मक ( एकघमात्मक ) कही जाती है । इसलिये ' यस्तुको अनेकान्तात्मक ही मानना भी तो एकान्त कहलाया '

इसलिये ' अस्ति ' ' नास्ति ' आदि सातों भग ' कपचित अस्ति ' ' कपचित् नास्ति ' आदि समझना चाहिये । तिना अनेकान्तके माने सासारिक व्यवहार भी ठीक ठीक नहीं चलसकता । जैसे हम किसी व्यक्तिको ' पिता ' कहते हैं लेकिन

वह हमारी अपेक्षा पिता है दूसरे लेगोंकी अपेक्षा वह पुत्र भाता

आदि भी हो सकता है। इसलिये हम उसे ' कयचित् पिता ' कह सकते हैं न कि सर्वथा पिता। एक आदमीका सपका पिता होना असम्मव है । इसीतरह जब हम किसी आमकी छोटा कहते हैं, ता हम आमके उस परिमाण की अपेक्षा कहते हैं जो कि हमने मान रक्खा है अन्यया बेरकी अपेक्षा तो हमें छोटे आमको भी वडा कहना पढेगा । मतलब यह है कि बिना अपेक्षा लगाये हम अपना व्यवहार भी ठीक नहीं रख सकते।

प्राय सभी दार्शनिकोंने इस अनेकान्तका सहारा टेकर अपने मतका प्रतिपादन किया है । जैसे सांख्य दर्शनमें प्रकृति एक मानी

गई है इसिलिये मूलमें प्रकृति और पुरुष दो तलें रहते हैं। किन्तुं भेद अपेक्षासे पद्मीस तत्त्व हैं। प्रकृतिसे तेईस तंत्व और प्रगट होते हैं। अथवा सत्त्व, रज, तम, ये तीन भिन्न गुण है जिनका समुदा-यात्मक प्रधान (प्रकृति) एक है। अगर अपेक्षा भेद न माने तो एक कहकर तीन, या दो कहकर पद्मीस नहीं कह सकते।

वैशेषिक छोग सत्ताकी अपेक्षा पृथिवीत्वको 'अपर' सामान्य, और घटत्व आदिकी अपेक्षा परसामान्य मानते हैं। अगर अनेकान्त न माने तो एक ही सामान्यको पर और अपर कैसे मान सकते हैं! इसीतरह अन्य दार्शनिकोंने भी अनेकान्तरूप वस्तुका विवेचन किया है।

जो लोग कहते हैं कि इस सरल वातको सप्तमंगी न्यायसे जिटल क्यों वनाया जाता है। इसका सरल उत्तर यह है कि हलकीसे हलकी वातपर भी जब विद्वान लोग गहरा विचार करते है तो वह जिटल हो जाती है। गाने वजानेका शौक सभीको होता है, हर एक आदमी इसका प्रयोग अपनी शक्तिके अनुसार करता है। लेकिन जब ताल स्वर और रागरागिनियोंके भेद प्रभेदोपर विचार किया गया तो एक जिटल शास्त्र वनगया। इसलिये सिर्फ अनेकान्तमें ही नहीं, सभी शालोंमें ऐसी जिटलता पैदा हुई है। इस जिटलतापूर्ण विवेचनके विना किसी बातका रहस्य नहीं, माल्रम हो सकता। और न विद्वानोंको परितोष होसकता है।

१ महान, अहंकार, पांच ज्ञानेन्द्रिय, पांच कर्मेन्द्रिय, मन, गंध, रस, रूप, स्पर्श, शब्द, पृथ्वी, अपू, तेज, वायु, आकाश ।

